نگار

مدیر خصوصی: نیاز فتحپوری

جلد ۱۵ | فہرست مضامین اپریل سنہ ۱۹۴۷ء | شمار ۴

ملاحظات ۱

ہماری ازدواجی زندگی اور ہمارا عائلی نظام ... سید اختر علی تلہری ۵

اصغر کی شاعری ... خواجہ احمد فاروقی ام۔اے ... ۱۴

مودودی صاحب اور مسئلۂ امارت ... شوکت سبزواری ... ۳۲

مجنوں گورکھپوری۔ایک مطالعہ ... خلش برنی ... ۳۱

قدیم سنسکرت لٹریچر ... ا۔ح ... ۴۳

مالہ وماعلیہ ۲۹

باب الاستفسار ۵۲

ہنگامۂ لاہور بر دو آنسو ... حکیم اقبال حسن ... ۵۷

راستے میں (نظم) ۔ ماہر القادری ۔ غزل ... اشعہ تلیح آبادی ... ۵۹

کلام عرشی بھوپالی ۔ غزل ... قہر اکبر آبادی ... ۶۰

غزل ۔ نیساں اکبر آبادی ... کلام راز یزدانی ... ۶۱

ملاحظات

حیدر آباد اور سر مرزا اسماعیل

بڑا آدمی ہونا بڑی بات ہے، لیکن مصیبت یہ ہے کہ ایسا انسان آخر میں قوم کی ملکیت ہو جاتا ہے اور چھوٹے سے چھوٹا انسان بھی اسے جان جاتا ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ خواص کے ساتھ عوام کا بھی ہدف رائے و نظر ہو جاتا ہے اور غالباً سر مرزا بھی عرصہ سے اسی مصیبت میں مبتلا ہیں۔

جب تک سر مرزا میسور میں رہے، اس وقت تک وہ جنوبی ہند کے ایک بعید ترین گوشہ میں رہنے کی وجہ سے بڑی حد تک امن میں رہے، کیونکہ شمالی و وسطی ہند کے لوگوں کو ان سے زیادہ تعلق نہ تھا اور اگر تھا بھی تو صرف اس نوعیت کا کہ مسلمان ہندوؤں کی ایک بڑی ریاست کا دیوان ہونے کی وجہ سے ان پر فخر کرتے تھے اور ہندو اُن کو اس لئے گوارا کئے ہوئے تھے کہ ان کے زمانہ میں ہندوؤں نے وہاں جو کچھ حاصل کیا، وہ شاید کسی ہندو دیوان کے عہد میں بھی حاصل نہ کر سکتے ۔ بہر حال میسور میں ان کا عہد وزارت وہ عہد تھا جب ان کی عظمت و شہرت کی بنیاد قایم بھی ہوئی اور استوار بھی، لیکن اس کا دایرہ اتنا وسیع نہ تھا کہ تمام جہات ہند میں وہ موضوع بحث قرار پاتی۔

اس کے بعد جب وہ میسور سے جدا ہونے کے بعد جیپور گئے، تو فضا کچھ بدلی ہوئی تھی اور گوجے پور بھی ہندو ریاست ہی لیکن حالات بہت مختلف تھے۔ وہ ایک ایسی ریاست کو چھوڑ کر آئے تھے جس میں وہ بہت کچھ کر چکے تھے اور ایک دوسری ایسی ریاست میں گئے تھے، جہاں انھیں بہت کچھ کرنا تھا۔ اسی کے ساتھ جنوبی ہند سے جدا ہو کر وہ ایسی سرزمین میں پہونچے جو شمالی و وسطی ہند سے قریب تر تھی اور جس کی گزشتہ تاریخ دہلی، پنجاب اور شمالی ہند سے زیادہ تعلق رکھنے کی وجہ سے اس کی مقتضی تھی کہ وہاں کے تمام حالات کا بغور مطالعہ کیا جائے۔ پھر سر مرزا نے جیپور پہونچکر جو اصلاحات بھی کی ہوں اور شہر کی تزئین و آرایش میں جو اضافہ بھی کیا ہو، اس کا تفصیلی علم تو ہمیں حاصل نہیں، لیکن اجمالاً اس قدر ضرور معلوم ہے کہ اپنی مختصر مدت وزارت ہی میں انھوں نے جیپور کی بہت سی پچھلی روایات عظمت کو دوبارہ نئی زندگی بخشی اور اپنے جمالیاتی ذوق کی بہت سی یادگاریں قایم کر کے واپس آئے۔ البتہ وہاں کی دفتری زبان کا جھگڑا ضرور ان کے زمانہ میں رونما ہوا اور مسلمانوں میں ان کی طرف سے یہ بدظنی پیدا ہو گئی کہ انھوں نے اُردو کے ساتھ بہت بُرا سلوک کیا۔ اس واقعہ کی تفصیل کا موقعہ نہیں لیکن مختصراً اس قدر عرض کرنا ضروری ہے کہ میرے نزدیک سر مرزا نے اس مسئلہ میں بھی غیر معمولی ہوشیاری و فراست سے کام لیا اور اگر کوئی دوسرا شخص ان کی جگہ ہوتا تو غالباً اُردو وہاں ہمیشہ کے لئے ختم ہو گئی ہوتی۔

اس میں شک نہیں کہ سر مرزا سے قبل اور خود ان کے زمانہ میں بھی وہاں کی دفتری زبان اور تحریر اُردو ہی تھی، لیکن یہ شاید کم لوگوں کو معلوم ہوگا کہ سر مرزا کے پہونچنے سے قبل ہی وہاں رواج ہندی کی تحریک پوری طرح منظم ہو چکی تھی اور دوسری ہندو ریاستوں کی تقلید و اتباع میں وہاں بھی اُردو کو بالکل ختم کر دینے کا فیصلہ کیا جا چکا تھا، چنانچہ سر مرزا نے وہاں پہونچتے ہی اس کو محسوس کر لیا اور یہ سمجھ کر کہ اس تحریک کو بالکل محو کر دینا ممکن نہیں ہے، انھوں نے وہ کیا جو کوئی دوسرا شخص نہیں کر سکتا تھا یعنی ہندی، اُردو دونوں کو برابر درجہ دیکر اس تحریک سے جو مضرت اُردو کو پہونچ سکتی تھی، اسکو بڑی حد تک کم کر دیا اور جیپور کی سرزمین سے اُردو کو فنا ہونے سے بچا لیا۔ لیکن عوام نے غلطی سے یہی سمجھا کہ سر مرزا نے اُردو کے ساتھ دشمنی کی اور شاید اب تک یہ خیال ان کے دماغ میں موجود ہے۔

جس زمانہ میں سر مرزا جیپور میں تھے، اسی وقت حیدر آباد کی صدارت عظمیٰ کا مسئلہ زیر غور تھا اور اہل نظر کی نگاہ بار بار سر مرزا ہی پر پڑتی تھی، لیکن کانگرس اور مسلم لیگ کے بڑھتے ہوئے اختلافات اور خود حیدر آباد کے انجمن اتحاد المسلمین کے رجحانات نے جو مسلم لیگ ہی کی دوسری صورت ہے، اس مسئلہ میں بہت پیچیدگی پیدا کر دی تھی اور فرمانروائے دکن کے لئے یہ فیصلہ دشوار ہو گیا تھا کہ وہ نواب صاحب چھتاری کے جانے کے بعد (جن کا جانا ناگزیر تھا) صدارت عظمیٰ کے لئے کس شخص کا انتخاب کریں۔ چونکہ سر مرزا، مسلم لیگ سے تعلق نہ رکھتے تھے (اور مسلم لیگی حضرات کے نزدیک ہر مسلمان جو انکی جماعت میں شریک نہ ہو، کانگرسی ہے یا بے دین)، اس لئے ان کے متعلق بھی نہ صرف حیدر آباد کی انجمن اتحاد المسلمین بلکہ لیگ کے اکابر کا یہی خیال تھا کہ وہ ہندو پرست، کانگرس نواز اور اسلام دشمن انسان ہیں اور اسلئے انکا انتخاب حیدر آباد کی صدارت عظمیٰ کیلئے کسی طرح مناسب نہیں

یہ تھا وہ پروپاگنڈا جو سر مرزا کے حیدر آباد آنے سے قبل حیدر آباد کے اندر باہر پوری قوت کے ساتھ جاری تھا اور مسلم لیگ اور انجمن اتحاد المسلمین دونوں نے ایک زبردست محاذ سر مرزا کے خلاف قایم کرکے مسئلۂ انتخاب کو ذرا پیچیدہ بنا دیا تھا۔ کیونکہ حضور نظام کے سامنے صرف مسلم لیگ اور انجمن اتحاد المسلمین ہی کا سوال نہ تھا، بلکہ ملک کی اکثریت کا بھی تھا۔ دنیا کی سیاسی فضا بھی ان کے سامنے تھی اور ہندوستان کے آئندہ انقلابات بھی۔ وہ سمجھتے تھے کہ حیدر آباد میں جہاں ہندو اور مسلمان میں تفریق نہیں کی گئی اور جہاں حکومت کا نظریہ کبھی مذہبیت سے متاثر نہیں ہوا کسی ایسی تحریک سے متاثر ہونا جو کسی مخصوص فرقہ و جماعت سے تعلق رکھتی ہو، حکومت دکن کے قدیم روایات کے منافی ہے، وہ یہ بھی جانتے تھے کہ میلانات عصری اور رجحانات زمانہ کو نظر انداز کرکے کوئی ریاست یا حکومت اب زندہ نہیں رہ سکتی، الغرض وہ وقت کی پکار اور زمانہ کے مطالبات سے بخوبی واقف تھے، اس لئے انھوں نے صدارتِ عظمیٰ کی جگہ کے لئے سر مرزا کا انتخاب کرکے غیر معمولی دانشمندی کا ثبوت دیا۔ کیونکہ اگر سر مرزا کی قسمت میں حیدر آباد کی صدارتِ عظمیٰ مقسوم ہو چکی تھی، تو اس کا وقت یہی تھا اور اُن سے زیادہ موزوں شخص اس خدمت کے لئے بحالات موجودہ اور کوئی نہ ہو سکتا تھا۔

حیدر آباد کی مسلم آبادی اپنے ملک کے سیاسی حالات سے باخبر ہو یا نہ ہو لیکن سرزمین دکن کے آیندہ آئینی حکومت کے سلسلہ میں اس نے اپنے جن مطالبات و توقعات کا اظہار کیا ہے، ان سے یہ ضرور پتہ چلتا ہے کہ وہ ہندوستان کے سیاسی فضا سے یقیناً ناواقف ہے اور مستقبل پر اس کی نگاہ کم ہے۔

انجمن اتحاد المسلمین کو یقین ہے کہ پاکستان کا خواب پورا ہو کر رہے گا اور جنوبی ہند میں حیدر آباد کا "وحدتِ اسلامی" تسلیم کر لیا جانا بالکل یقینی امر ہے، لیکن انھوں نے غور نہیں کیا کہ سب سے زیادہ خطرہ حیدر آباد کو قیام پاکستان ہی کی صورت میں ہے اور دکن کا یہ آتش فشاں پہاڑ جو پھوٹ پڑنے کے لئے عرصہ سے جوش کھا رہا ہے اب تک اسی لئے ساکن و خاموش ہے کہ وہاں کی اکثریت کو حیدر آباد میں پاکستانی اسکیم کے بروئے کار آنے کی کوئی توقع نہیں۔

ہندوستان کے جدید آئین میں، سب سے زیادہ نازک پوزیشن ریاستوں ہی کی ہے اور ان کی ملوکانہ عظمت اگر کسی نہ کسی حیثیت سے قایم رہ سکتی ہے تو صرف اس طرح کہ رعایا کو یہ سمجھنے کا موقعہ نہ دیا جائے کہ بیرونی یا اجنبی جماعت برسر اقتدار ہے اور حکومت کو اکثریت و اقلیت دونوں کا اعتماد اسے حاصل ہو اور اسی لئے میں نے کہا کہ حیدر آباد کی صدارت عظمیٰ کے لئے اسوقت سر مرزا سے بہتر انتخاب کوئی اور نہ ہو سکتا تھا۔ کیونکہ نہ صرف حیدر آباد و جنوبی ہند بلکہ دوسرے صوبے کے ہندو بھی اُن پر اعتماد رکھتے ہیں اور مسلمانوں کی جماعت بھی کم از کم اتنا تو جانتی ہی ہے کہ وہ مسلمان ہیں اور خود ان کی عزت و خودداری اسکی مقتضی ہے کہ وہ حیدر آباد کی دیرینہ عظمت قایم رکھنے میں کوئی دقیقہ کوشش کا نہ اُٹھا رکھیں۔

اس سے قبل میں حیدر آباد کی صدارت عظمیٰ کے کئی دور دیکھ چکا ہوں، ایک دور مہاراجہ بہادر کا، دوسرا سر اکبر حیدری کا اور تیسرا نواب صاحب چھتاری کا۔ لیکن اس مرتبہ جب میں حیدر آباد گیا تو وہاں کے حالات کو میں نے بہت بدلا ہوا پایا۔ جس حد تک شہر

کی آرایش و تزئین کا تعلق ہے، اسکے متعلق کچھ لکھنا بیکار ہے، کیونکہ سر مرزا اپنے ذوق کی اس خصوصیت کی وجہ سے بہت مشہور ہیں اور انکے جمالیاتی احساس نے ہر اس جگہ کو جہاں وہ پہونچے فردوس نظر بنا دیا — چنانچہ چند ماہ کے اندر ہی انھوں نے یہاں کی صورت اسقدر بدلدی ہے کہ بہت سے جامد و سنسان مناظر منھ سے بول اُٹھے ہیں، لیکن میری نگاہ زیادہ تر اس معنوی تزئین و آرایش پر ہے جو ان کی میرزایانہ ادائے حکومت کے تحت بالکل نئی کروٹ لیتی نظر آتی ہے۔

سر مرزا صدر جہ محنتی، بالغ نظر اور آئین پسند انسان ہیں۔ اور جس طرح خود اپنے فرایض خدمت کو صحیح وقت پر انجام دیتے ہیں اسی طرح وہ دوسروں سے بھی اسی کی توقع رکھتے ہیں، جسکا نتیجہ یہ ہے کہ جو معاملات برسوں تک معرض التوا میں پڑے رہتے تھے وہ اب دنوں میں طے پا جاتے ہیں اور وہاں کا ایوان حکومت جو عوام کی دسترس - بہت بلند واقع ہوا تھا، اب وہ عوام ہی کا درد و دکھ سننے کے لئے وقف ہے۔ اور وہاں کی آبادی کو پورا یقین ہوگیا ہے کہ انصاف کے معاملہ میں سر مرزا کے سامنے امیر و غریب ایک حیثیت رکھتے ہیں، سر مرزا، شہر کے ایک ایک گوشہ میں، اضلاع کے ایک ایک گاؤں میں جہاں ان کی ضرورت ہوتی ہے پہونچ جاتے ہیں اور خود اپنے چشم و گوش سے حالات و واقعات کا مطالعہ کرکے مناسب احکام صادر کرتے ہیں اور اس طرح شاہ دکن کی نیابت کا وہ فرض ادا کر رہے ہیں، جس کی طرف اس سے قبل کسی صدر اعظم نے بہت کم کی تھی — اسوقت حیدرآباد کا کامیاب ترین صدر اعظم وہی ہوسکتا ہے جو خانوادۂ آصفی کے دیرینہ عظمت و جلال کو قایم رکھے (یہی خود انجمن اتحاد المسلمین کا بھی انتہائی مطمح نظر ہے) اور اس میں وہی شخص کامیاب ہوسکتا ہے جو وہاں کی ہندو اکثریت کا اعتماد حاصل کرسکے اور مسلم اقلیت کی روایات تہذیب و ثقافت کو فنا ہونے دے اور اسی کے ساتھ ان دونوں میں صحیح توازن پیدا کرے ملک کی آبادی سے شبہ و بدگمانی کے خیالات دور کرسکے اور میں نہیں سمجھ سکتا کہ ان تمام باتوں کو سر مرزا سے بہتر کوئی دوسرا شخص انجام دے سکتا ہے — اسی کے ساتھ مسلمانان حیدرآباد کو بھی سمجھ لینا چاہئے کہ انکی اقلیت میں اسوقت تک جو وزن اکثریت کا سا رہا ہے، اسکو اگر وہ قایم رکھنا چاہتے ہیں، تو اسکی تدبیر نہ زمانہ سے جنگ کرنا ہے نہ حقیقتوں سے منھ موڑ لینا بلکہ صرف اُن رواداریوں سے کام لینا جو ہمیشہ ایک پُر عظمت قوم کا شعار رہا ہے اور ملک کی خدمت کرنے والوں کے ساتھ تعاون کرنا، اسلئے اسوقت ضرورت ہے کہ قلب و نظر دونوں میں وسعت پیدا کی جائے اور محض شبہات کی بنا پر آپس کے تعلقات کو ناخوشگوار نہ ہونے دیا جائے

سر مرزا اپنے سیاسی عقاید کے لحاظ سے یقیناً مسلم لیگ سے علحدہ ہیں، لیکن اسکا لازمی نتیجہ یہ نہیں کہ انھیں کانگرسی سمجھ لیا جائے، وہ دراصل کسی سیاسی جماعت سے تعلق نہیں رکھتے اور نہ یہ اُنکے لئے ممکن ہے جب تک وہ کسی ریاست سے تعلق رکھتے ہیں، کیونکہ ان کی زندگی ہمیشہ دو اُصول کی پابند رہی ہے ایک فرائض کا احساس اور دوسرے امن پسندانہ اسلوب کار۔ یعنی انکی انتہائی کوشش ہر جگہ یہی رہی ہے کہ وہ امن و سکون کو قایم رکھیں اور جس خدمت کی ان سے توقع کی جاتی ہے اسکو انتہائی دیانت و امانت کے ساتھ انجام دیں۔ اور اب جبکہ پختگی عمر کے ساتھ ساتھ انکے ان اُصولوں میں بھی غیر معمولی استواری پیدا ہوگئی ہے۔ اہل حیدرآباد کو ان کی ان خصوصیات سے فایدہ اُٹھانا چاہئے اور ان پر اعتماد کرکے ان سے تعاون کرنا چاہئے۔ کیونکہ ہندوستان میں جو موقف سلطنت دکن کو حاصل ہوچکا ہے اسکے قایم رکھنے کیلئے جذبات سے مغلوب ہونے کی جگہ فکر و تدبر سے کام لینے کی ضرورت ہے اور صرف ان توقعات کو سامنے رکھنے کی جو کسی خیالی جنت نہیں بلکہ ہماری عملی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں

ہماری ازدواجی زندگی اور ہمارا عایلی نظام

نوع انسانی کی نفسیاتی و حیاتیاتی زندگی میں اگر ایک طرف "انفرادیت" کا زبردست رجحان موجود ہے تو دوسری طرف اجتماعی میلانات کا بھی اُس میں کافی حصہ ہے، نفس انسانی اپنی "انفرادیت" اگرچہ کسی وقت نظر انداز نہیں کرتا لیکن اُس کا یہ رجحانِ انفرادیت اپنے مظاہرے کے لئے اجتماعیت کے مختلف پہلو اور گوشے ڈھونڈھتا ہے۔ "انفرادیت و اجتماعیت" کے اس ناگزیر تعلق میں جب تک اعتدال ملحوظ رہتا ہے تب تک ہماری زندگی حقیقی معنوں میں انسانی زندگی رہتی ہے اور "افراط و تفریط" کی حدود میں جیسے ہی یہ تعلق قدم رکھتا ہے، ہماری زندگی غلط راستہ اختیار کر لیتی ہے۔ "رُہبانیت" "انفرادیت" ہی کی بگڑی ہوئی شکل ہے، "تمام اجتماعی مظاہر" سے دامن سمیٹ کر ایک بہت ہی محدود دایرے میں بند ہو جانا "انفرادیت" کی خود پسندی کا کرشمہ سہی مگر ہے مکروہ اور مضرت رساں۔ اسی طرح جب انفرادیت کا گلا گھونٹ کر انسانی زندگی میں تنہا اجتماعیت ہی کو کارفرمائی کا حق سپرد کر دیا جاتا ہے تو پھر زندگی ایک بے جان مشین کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ چونکہ یہ دونوں صورتیں نقطۂ اعتدال سے متجاوز ہیں اس لئے ان میں زندگی نہ صرف اپنی فطری دل کشی سے محروم رہتی ہے بلکہ اس کے خط و خال میں بدنمائی صاف صاف محسوس ہوتی ہے۔ جب انسانی زندگی کی نوعیت یہ ہے تو پھر صحیح معاشرتی تعلیم وہی ہو سکتی ہے جو انفرادیت و اجتماعیت کے اس معتدل مزاج و امتزاج پر کامل زور دے۔ "انفرادیت" کے لئے "اجتماعیت" کی حلیمانہ تربیت حاصل کرنے کا اصلی گہوارہ "منزلی نظام" ہے۔ اس کے بعد مدنی نظام پھر بین الممالکی نظام۔ ایسا بین الممالکی نظام جس کی بنیاد عملی طور پر مخلصانہ سچی خدمت ہو ابھی تک محض تصور ہی میں ہے لیکن مدنی نظام اور اس سے کم منزلی و عایلی نظام میں اس کے مواقع بیشتر حاصل ہیں اس لئے منزلی نظام کی طرف سے بے پروائی برتنا جایز ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے ساتھ ہماری وابستگی فطری بات ہے۔

یہ امر اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ جب تک ہمارے معاشرہ (سوسائٹی) کا ڈھانچہ نہیں بدلتا اور اُسی کے ساتھ ہمارے حیاتیاتی نظام میں تغیر نہیں ہوتا عایلی نظام سے ہماری وابستگی کم نہیں ہو سکتی۔ اس سلسلہ میں بعض مفکرین کا یہ خیال کہ اگر ماحول بدل دیا جائے تو "عایلی نظام" سے ہماری وابستگی ختم ہو سکتی ہے اور انسان تمام تر کسی تمدنی و بین الاقوامی نظام سے وابستہ ہو سکتا ہے، صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ اگر انسانیت کی ارتقا پذیری مدنظر رکھتے ہوئے یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ آگے چل کر حیاتیاتی نظام میں تغیر ہو جائے گا تب بھی یہ امر بہت زیادہ مشکوک ہے کہ اس قسم کا حیاتیاتی تغیر کسی صنوعی ماحول کے پیدا ہونے سے روکا ہو سکے گا اس کے علاوہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ حیاتیاتی تغیر میں عایلی نظام سے وابستگی ختم ہی ہو جائے۔ عایلی نظام سے وابستگی

نہایت ہی نمایاں "وراثتی چیز" ہے جس کے نقوش اُس زندگی میں بھی ملتے ہیں جب انسان موجودہ ارتقائی نوعیت سے پہلے ڈارون کے مطابق "میمونی منزل" میں تھا۔ اگر ان مفکرین کا یہ خیال تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ماحول کے بدل دینے کے ساتھ "حیاتیاتی نظام" میں بھی تغیر ہو جائے گا اور اس تغیر کے ساتھ منزلی نظام سے ہماری وابستگیاں ختم ہو جائیں گی تب بھی یہ عرض کیا جائے گا کہ عائلی نظام میں انسانیت کی جلا کے جو مواقع ہیں اُن کی افادیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے پسندیدہ نہیں قرار دیا جا سکتا کہ اس ماحول کے بدلنے کی کوشش کی جائے۔ اب تک جتنے اجتماعی نظام وجود میں آئے ہیں اور جنھوں نے انسانیت کے دل کا ساز چھیڑا ہے وہ سب خاندانی نظام کی اہمیت ہمیشہ تسلیم کرتے اور اس کے لئے مختلف اُصول و قوانین وضع کرتے رہے ہیں۔

مارکسی نظام معاشرت اور عائلی نظام ختم کرنے کے دعوے

مارکسی نظام معاشرت میں "عائلی نظام" ختم کر دینے کے جو دعوے ملتے ہیں وہ کسی دلیل کے منت کش نہیں ہیں۔ خود شورا یہ روس میں باپ بیٹے میاں بیوی کا رشتہ اب تک توڑا نہیں جا سکا ہے۔ جہاں تک معلوم ہوا ہے یہ رشتے اب بھی وہاں موجود ہیں اور بظاہر کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی ہے کہ مستقبل میں بھی اسی طرح موجود نہ رہیں۔ اب یہ دوسری بات ہے کہ یہ تعلقات دوسری بنیادوں پر قایم کئے جا رہے ہیں اور اس کے لئے دوسرے اُصول و قوانین تراشے جا رہے ہیں مگر یہ کہنا بہت ہی قبل از وقت ہے کہ یہ اُصول و قوانین اشتراکی سرزمین میں جڑ پکڑ لیں گے۔ زیادہ قرین قیاس تو یہ بات ہے کہ اس نئی تحریک کے اُبال میں جب اعتدال پیدا ہو گا تو یہ اُصول و قوانین دوسرا رنگ اختیار کر لیں گے۔ وسیع تر انسانیت کی خدمت ایک اعلیٰ مقصد ہے مگر اس کے لئے خاندانی نظام کا ختم کرنا کیوں ضروری ہے؟ انفرادیت کی اخلاقی تربیت اسی منزلی نظام کے آغوش میں ہوتی ہے اور وہ یہ تربیت حاصل کر کے مدنی نظام و بین الاقوامی نظام کو انسانیت کی بنیادوں پر قایم کرنے میں توانا بازوؤں کے ساتھ حصہ لے سکتی ہے۔ زیادہ عملی نقطۂ نظر رکھنے والے جو اپنی خدمات کو ذات و رنگ کے تفرقوں سے بلند کر کے عام انسانیت پر وسیع کرنا چاہتے ہیں عائلی نظام کے ختم کر دینے پر کبھی مہر پسندیدگی ثبت نہیں کر سکتے۔

عائلی نظام کے عناصر

موجودہ معاشرتی مذاق میں عائلی نظام کے عناصر مرد عورت اور اُن کی مکمل یکجائی کے نتائج قرار دئے جا سکتے ہیں۔ انھیں عناصر کی الٹ پلٹ سے مختلف رشتے وجود میں آتے رہتے ہیں۔ موجودہ حالات میں معاشرتی نظام انسانی بہبود و خوش حالی و مسرت پیش نظر رکھتا ہے مجبور ہے کہ ان تعلقات کی نوعیت معین کرے۔ ان تعلقات کی تعیین و تشخیص کے سلسلے میں اختلاف کی کافی گنجایش ہے۔ ان تعلقات کی اہمیت و عدم اہمیت کے احساس کے مدارج کے لحاظ سے مفکرین کی رائیں خاندانی نظام کے مختلف عناصر کے باہمی روابط کی تعیین و تشخیص میں مختلف ہوتی جائیں گی۔ نہ صرف مشرق و مغرب بلکہ خود مشرق کے مختلف حصوں اور مغرب کے مختلف خطوں میں بھی یہ اختلاف ملے گا۔ البتہ یہ ایک بات ضرور ہے کہ مشرق و مغرب کی تہذیب و شایستگی کی رو چونکہ ایک عرصہ تک مختلف سمتوں پر جا رہی ہے اس لئے ان میں خاندانی نظام کے متعلق بھی اختلاف ذرا زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ مغرب کا تصور زن و شو اور باپ بیٹے کے تعلقات کی نوعیت اور اہمیت کے متعلق مشرقی تصو

سے یقیناً بہت کچھ مختلف ہے، موجودہ دور میں چونکہ سلسلۂ رسل و رسایل و آمد و رفت بہت وسیع اور بہت سریع ہو گیا ہے، اور مختلف تہذیبوں اور ثقافتوں کی سیل ایک دوسرے کی سرحد سے ٹکرا رہی ہے اس لئے ہمیں بھی باخبر و ہوشیار رہنے کی ضرورت ہے۔ تہذیبوں کے اس آنے والے تصادم کے خیال سے بعض دماغ یہ سوچنے لگے ہیں کہ اس کا نتیجہ نکلے گا کہ اس ٹوٹ پھوٹ کے بعد ایک عالمگیر تہذیب وجود میں آجائے اور مشرق و مغرب کی یہ ثقافتی تفریقیں بالکل ہی مٹ جائیں اور آخر میں نئی تہذیب اپنی بنیاد رکھنے کے لئے مارکس کے اشتراکی تصورات کا سہارا تلاش کرے۔ مستقبل کے تہذیب و ثقافت کا نقشہ کیا ہوگا؟ مارکس و انیگلز و لینن کے معاشرتی و اقتصادی افکار کا رنگ اس میں کتنا ہوگا؟ یہ فیصلہ تو قطعی صورت میں ابھی نہیں کہا جا سکتا لیکن بالفعل تو یہ خیال ایک خوش کن خواب کی حد سے آگے نہیں بڑھ سکا ہے بلکہ مارکسی مزعومات کے بہت سے حصوں سے تو اشتراکیت اب اپنا دامن جھاڑ کر الگ ہو گئی ہے اور نہیں کہا جا سکتا کہ آگے چل کر اس کا کیا انجام ہوگا۔ تاہم نتیجہ جو کچھ ہو ہم میں سے ہر اُس شخص کا جو انسانی زندگی کا ایاغ مسرتوں کی شراب لالہ فام سے پر کرنا چاہتا ہے یہ فرض ہے کہ وہ عائلی نظام کے مختلف عناصر کے باہمی تعلقات پر ہوشمندانہ طور سے غور کرتا رہے اور جس نوعیت کے تعلقات انسانوں کی خوش وقتی میں اضافہ کر سکیں اُنھیں خود قبول کرلے اور اُن کی معقولیت دوسروں کے ذہن نشین کرنے کی کوشش کرتا رہے۔ اس خصوص میں لن یوٹنگ کے خیالات بھی غور کے قابل ہیں۔

لن یوٹنگ اور عائلی نظام

لن یوٹنگ موجودہ چین کا ایک مشہور مفکر و مصنف ہے، اُس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ اُس کی ایک ضخیم و ضخیم کتاب ہے The Importance of living لن یوٹنگ نے اس کتاب میں زندگی کے مختلف پہلوؤں سے تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔ اُس نے عیسائی والدین کے آغوش میں تربیت پائی تھی مگر جب ذمہ دارانہ طور سے سوچ سکنے کی اُس میں صلاحیت پیدا ہوئی تو اُس نے اپنے ہی قول کے بموجب رسمی عیسائیت سے علحدگی اختیار کرلی اور پرانے چینی خیالات و فلسفہ کا خوشہ چین بن گیا۔ حکیم کنفوشس اور لاؤتسو کا اُس پر بہت اثر ہے۔ اس کتاب میں عائلی نظام سے بحث کرتے ہوئے اُس نے اُن خیالات کا اظہار کیا ہے جن پر غور۔ فایدہ سے خالی نہیں ہے خصوصاً اس حالت میں جبکہ ہمارا عائلی نظام بھی مغربیت سے متاثر ہوتا جا رہا ہے۔

عائلی نظام کے متعلق لن یوٹنگ نے جو چند ابواب لکھے ہیں اُن میں "تدبیر منزل" کے قریب قریب سب پہلو آجاتے ہیں۔ اس میں تجرد کی زندگی کے متعلق بھی اظہار خیال کیا گیا ہے جنسی دلکشی کے متعلق بھی بہت سی مفید باتیں بیان کی گئی ہیں ضبط تولید سے بھی بحث کی گئی ہے۔ والدین اور اُن کی اولاد میں کس قسم کے تعلقات ہونا چاہئے، لڑکے کی بیوی والدین وغیرہ کی پسند کی ہونا چاہئے یا کیا؟ ان باتوں پر بھی اس میں نظر کی گئی ہے۔ لن یوٹنگ اس کتاب میں مشرقی تہذیب کے ہر خط و خال کے بلا امتیاز پُرجوش حامی معلوم ہوتے ہیں۔ اُن کی نگاہ میں چینی تہذیب کی کوئی ادا ایسی نہیں ہے جو عقل کے لئے دلکشی سے خالی ہو۔ اگر اُن کے خیالات سے غلو کو علحدہ کر دیا جائے، تو اُن کی بحثیں سنجیدہ فکر و نظر کی بھی حامل نظر آتی ہیں۔

انسان کا حیاتیاتی ہونا

لن یوٹنگ نے انسان کے "حیاتیاتی (Biological) ہونے پر کافی زور دیا ہے اور اسی کو نقطۂ آغاز بنا کر انھوں نے تاہلی زندگی کے مختلف پہلوؤں سے بحث کی ہے۔ اُنھوں نے لکھا ہے :-

"مجھے احساس ہے کہ میں حیاتیاتی ہوتا جا رہا ہوں۔ کیونکہ اسے ہم خواہ پسند کریں یا ناپسند ہم بہرحال حیاتیاتی ہیں۔ ہر شخص حیاتیاتی طور پر خوش ہوتا ہے، غصہ ہوتا ہے اور حیاتیاتی طور پر مذہبی اور صلح پسند ہوتا ہے خواہ اُسے اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ چونکہ ہم حیاتیاتی مخلوق ہیں اس لئے یہ حقیقت بھی بھلائی نہیں جا سکتی کہ ہم سب پیدا ہوتے۔ اپنی ماؤں کا دودھ پیتے۔ ازدواجی تعلق پیدا کرتے اور اس طرح اضافۂ نسل کا سامان کرتے ہیں، ہر مرد کسی نہ کسی عورت سے پیدا ہوتا ہے اور ہر مرد کسی نہ کسی عورت کے ساتھ زندگی بسر کرتا اور لڑکوں اور لڑکیوں کا باپ بنتا ہے۔ اسی طرح ہر عورت کسی نہ کسی عورت سے پیدا ہوتی اور تقریباً تمام عمر کسی نہ کسی مرد کے ساتھ رہتی اور بچے پیدا کرتی ہے"۔

ضبط تولید

انسان کے حیاتیاتی پہلو پر بحث کرنے کے بعد لن یوٹنگ نے مغربی اقوام کے اس رجحان سے بحث کی ہے کہ وہ والدین بننے سے گریز کرنے لگے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں : "لیکن عورتوں اور مردوں کا محض تعلق کافی نہیں ہے۔ اس تعلق کا نتیجہ اولاد ہونا چاہئے ورنہ تعلق نامکمل ہے، کوئی تہذیب مرد یا عورت کو اولاد پیدا کرنے کے حق سے محروم کرنے کے لئے کسی قسم کا عذر پیش نہیں کر سکتی۔ فی زمانہ یہ امر حقیقت مسلمہ ہو گیا ہے کہ بہت سے مرد اور عورت شادی نہیں کرتے اور بہت سے ایسے ہیں جو شادی کے بعد کسی نہ کسی سبب سے اولاد پیدا کرنا پسند نہیں کرتے۔ سبب کچھ بھی ہو۔ میرا نقطۂ نظر تو یہ ہے کہ کسی مرد یا عورت کا لاولد مرنا سب سے بڑا جرم ہے"۔

دوسری جگہ یہی مصنف لکھتا ہے :- "مجھے اس پر اصرار ہے کہ عورت اپنی شریف ترین اور بلند ترین منزل پر محض ماں کی حیثیت سے پہونچتی ہے اور وہ بیوی جو اپنی مرضی سے ماں بننے سے انکار کرتی ہے فوراً اپنی سنجیدگی اور عظمت کا بڑا حصہ کھو دیتی اور ایک کھلونا بن جانے کے خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ میرے نزدیک ہر بیوی بغیر بچوں کے ایک داشتہ ہے اور ہر داشتہ جس کے بچے ہوں بیوی ہے، اُن کے تعلقات کی قانونی حیثیت خواہ کیسی ہی ہو۔ بچے داشتہ عورت کو پاک اور بلند کرتے ہیں اور بچوں کا نہ ہونا منکوحہ بیوی کو بھی حقیر کر دیتا ہے، یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ موجودہ زمانہ کی بہت سی عورتیں بچہ پیدا کرنے سے انکار کرتی ہیں کیونکہ اُنھیں خطرہ ہوتا ہے کہ حمل سے اُن کی صورتیں بگڑ جائیں گی"۔

لن یوٹنگ کے مذکورۂ بالا اقتباسات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ "ضبط تولید" کے عمل سے بہت ہی بیزار ہے۔ افزائشِ نسل کا سلسلہ مسلسل جاری رکھنے پر اُسے اتنا اصرار ہے کہ وہ اس کی ذرا سی خلاف ورزی کو بھی روا نہیں رکھ سکتا۔ اس میں بھی شک نہیں کہ ازدواج کا رشتہ قایم ہو جانے کے بعد تخلیقِ مثل یعنی تولید اولاد کا مسئلہ خاصی اہمیت رکھتا ہے، ایسی حالت میں ازدواجی تعلق کے سلسلہ میں "تخلیق مثل" ہی کو ہر حالت میں مطلقاً سب کچھ قرار دے دینا انتہا پسندانہ ذہنیت کا

نتیجہ ہے، ضبط تولید Birth Control پر اگر کوئی قوم عمومی حیثیت سے عامل ہو جائے گی تو اُسے اس غلط روش کے مختلف نقصان برداشت کرنا ہی ہوں گے۔ اسی طرح اگر کوئی فرد بغیر کسی حکیمانہ غایت کے ملحوظ رکھے ہوئے محض عیاشانہ ذہنیت کے تحت ضبط تولید پر عمل کرتا ہے تو اُس کا بھی یہ فعل مستحق صد ملامت ہو سکتا ہے، لیکن ان تمام باتوں کا یہ نتیجہ کسی طرح نہیں نکلتا کہ ضبط تولید کو مطلقاً بُرا سمجھا جائے۔ اگر عورت کی صحت حمل کی صعوبتیں برداشت کرنے کے قابل نہ ہو تو ضبط تولید پر عامل ہونے میں کوئی مضایقہ نظر نہیں آتا اسی طرح اگر اولاد کافی ہے اور آمدنی کے ذرایع ایسے نہیں ہیں کہ اور زیادہ اولاد کی تربیت کی جا سکے، تب بھی "ضبط تولید" پر عامل ہونے میں کوئی عقلی خرابی نظر نہیں آتی، اسی قسم کی اور بھی حکیمانہ غایتیں ہو سکتی ہیں جن کے تحت ضبط تولید پر عمل کرنے کی سفارش کی جا سکتی ہے، یہ خیال اسلامی فقہ کے بھی خلاف نہیں ہے کیونکہ شیعوں اور سنیوں دونوں میں "عزل" موجود ہے۔

ضبط تولید اور مسئلۂ عزل

ہدایہ میں باب نکاح الرقیق میں جو عبارت درج ہے، اس سے بھی یہ بات صاف سمجھ میں آجاتی ہے کہ اگر فریقین راضی ہیں تو پھر عزل شرعاً جایز ہے۔ ضبط تولید آخر ہے کیا وہی "عزل" کی سائنٹفک شکل عزل کا مقصد بھی تو یہی ہے کہ بچہ نہ پیدا ہو، ضبط تولید کا بھی منشا یہی ہے ایسی صورت میں اگر زن و شو اسکے لئے راضی ہیں تو پھر فقہ حنفی کی بنا پر تو اس میں کوئی قباحت ہو ہی نہیں سکتی شیعی فقہ میں بھی عزل کی اجازت اسی تفصیل کے ساتھ موجود ہے، شرایع الاسلام میں اس کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے۔

اس مقام پر یہ امر بھی ملحوظ رکھنے کی ضرورت ہے کہ مسئلۂ مذکورہ میں عزل فریقین کی رضامندی پر چھوڑ دیا گیا ہے، مگر ایسی حالت میں انفرادی مصالح کی بنا پر اس کے جواز میں شک کی گنجایش ہی نہیں معلوم ہوتی۔

بعض حضرات کی طرف سے انفرادی مصالح کی موجودگی میں ضبط تولید کی یہ صورت تجویز کی جاتی ہے، کہ زن و شو مکمل یکجائی کے عمل سے احتراز کریں لیکن پند و موعظہ کا یہ سکہ رہبانیت کے دارالضرب کا طیار کیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ نفس استلذاذ خاص خاص مواقع پر جایز عنوان سے کوئی مذموم عمل نہیں ہے۔ ایسی حالت میں اگر زن و شو شباب کی پُرکیف منزلیں طے کر رہے ہیں تو اُنھیں یہ پند و موعظہ کرنا نہ صرف یہ کہ بالکل ہی غیر عملی چیز ہے بلکہ اُن پر ظلم بھی ہے۔

جنسی دلکشی پیدا کرنا

ضبط تولید کے سلسلہ میں بحث کا دایرہ ذرا زیادہ بڑھ گیا بہرحال آگے چل کر لن یوٹنگ نے ضبط تولید سے بحث کرتے ہوئے جنسی دلکشی پیدا کرنے کا سوال اُٹھایا ہے، جنسی دلکشی پیدا کرنے کے متعلق لن یوٹنگ کا مرکزی خیال یہ ہے کہ اس پر اتنا زور دینا جتنا کہ آجکل امریکہ وغیرہ میں دیا جا رہا ہے صنف نسواں کے اصلی صنفی وقار کے منافی ہے، ایک جگہ لن یوٹنگ نے یہ لکھا ہے:

"مغربی عورتیں اپنے بناؤ سنگار کی طرف زیادہ آزادی سے ہر جگہ علانیہ متوجہ رہتی ہیں، اسی مقصد کے تحت غذا اور ورزش اور مالش کا خاص خیال رکھتی اور حسن جسمانی کو قایم رکھنے کے اشتہار بڑی توجہ سے پڑھتی ہیں، اپنے پیروں کو بستر پر اوپر

انسان کا حیاتیاتی ہونا

لن یوٹنگ نے انسان کے "حیاتیاتی (Biological) ہونے پر کافی زور دیا ہے اور اسی کو نقطۂ آغاز بنا کر انھوں نے تاہلی زندگی کے مختلف پہلوؤں سے بحث کی ہے۔ اُنھوں نے لکھا ہے :-

"مجھے احساس ہے کہ میں حیاتیاتی ہوتا جا رہا ہوں۔ کیونکہ اسے ہم خواہ پسند کریں یا ناپسند ہم بہرحال حیاتیاتی ہیں۔ ہر شخص حیاتیاتی طور پر خوش ہوتا ہے، غصہ ہوتا ہے اور حیاتیاتی طور پر مذہبی اور صلح پسند ہوتا ہے خواہ اُسے اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ چونکہ ہم حیاتیاتی مخلوق ہیں اس لئے یہ حقیقت بھی بھلائی نہیں جا سکتی کہ ہم سب پیدا ہوتے۔ اپنی ماؤں کا دودھ پیتے۔ ازدواجی تعلق پیدا کرتے اور اس طرح اضافۂ نسل کا سامان کرتے ہیں، ہر مرد کسی نہ کسی عورت سے پیدا ہوتا ہے اور ہر مرد کسی نہ کسی عورت کے ساتھ زندگی بسر کرتا اور لڑکوں اور لڑکیوں کا باپ بنتا ہے۔ اسی طرح ہر عورت کسی نہ کسی عورت سے پیدا ہوتی اور تقریباً تمام عمر کسی نہ کسی مرد کے ساتھ رہتی اور بچے پیدا کرتی ہے"۔

ضبط تولید

انسان کے حیاتیاتی پہلو پر بحث کرنے کے بعد لن یوٹنگ نے مغربی اقوام کے اس رجحان سے بحث کی ہے کہ وہ والدین بننے سے گریز کرنے لگے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں : "لیکن عورتوں اور مردوں کا محض تعلق کافی نہیں ہے۔ اس تعلق کا نتیجہ اولاد ہونا چاہئے ورنہ تعلق نامکمل ہے، کوئی تہذیب مرد یا عورت کو اولاد پیدا کرنے کے حق سے محروم کرنے کے لئے کسی قسم کا عذر پیش نہیں کر سکتی۔ فی زمانہ یہ امر حقیقت مسلمہ ہو گیا ہے کہ بہت سے مرد اور عورت شادی نہیں کرتے اور بہت سے ایسے ہیں جو شادی کے بعد کسی نہ کسی سبب سے اولاد پیدا کرنا پسند نہیں کرتے۔ سبب کچھ بھی ہو۔ میرا نقطۂ نظر تو یہ ہے کہ کسی مرد یا عورت کا لاولد مرنا سب سے بڑا جرم ہے"۔

دوسری جگہ یہی مصنف لکھتا ہے :- "مجھے اس پر اصرار ہے کہ عورت اپنی شریف ترین اور بلند ترین منزل پر محض ماں کی حیثیت سے پہونچتی ہے اور وہ بیوی جو اپنی مرضی سے ماں بننے سے انکار کرتی ہے فوراً اپنی سنجیدگی اور عظمت کا بڑا حصہ کھو دیتی اور ایک کھلونا بن جانے کے خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ میرے نزدیک ہر بیوی بغیر بچوں کے ایک داشتہ ہے اور ہر داشتہ جس کے بچے ہوں بیوی ہے، اُن کے تعلقات کی قانونی حیثیت خواہ کیسی ہی ہو۔ بچے داشتہ عورت کو پاک اور بلند کرتے ہیں اور بچوں کا نہ ہونا منکوحہ بیوی کو بھی حقیر کر دیتا ہے، یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ موجودہ زمانہ کی بہت سی عورتیں بچہ پیدا کرنے سے انکار کرتی ہیں کیونکہ اُنھیں خطرہ ہوتا ہے کہ حمل سے اُن کی صورتیں بگڑ جائیں گی"۔

لن یوٹنگ کے مذکورۂ بالا اقتباسات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ "ضبط تولید" کے عمل سے بہت ہی بیزار ہے۔ افزائشِ نسل کا سلسلہ مسلسل جاری رکھنے پر اُسے اتنا اصرار ہے کہ وہ اس کی ذرا سی خلاف ورزی کو بھی روا نہیں رکھ سکتا۔ اس میں بھی شک نہیں کہ ازدواج کا رشتہ قایم ہو جانے کے بعد تخلیقِ مثل یعنی تولید اولاد کا مسئلہ خاصی اہمیت رکھتا ہے، ایسی حالت میں ازدواجی تعلق کے سلسلہ میں "تخلیق مثل" ہی کو ہر حالت میں مطلقاً سب کچھ قرار دے دینا انتہا پسندانہ ذہنیت کا

نتیجہ ہے، ضبط تولید Birth Control پر اگر کوئی قوم عمومی حیثیت سے عامل ہو جائے گی تو اُسے اس غلط روش کے مختلف نقصان برداشت کرنا ہی ہوں گے۔ اسی طرح اگر کوئی فرد بغیر کسی حکیمانہ غایت کے ملحوظ رکھے ہوئے محض عیاشانہ ذہنیت کے تحت ضبط تولید پر عمل کرتا ہے تو اُس کا بھی یہ فعل مستحق صد ملامت ہو سکتا ہے، لیکن ان تمام باتوں کا یہ نتیجہ کسی طرح نہیں نکلتا کہ ضبط تولید کو مطلقاً بُرا سمجھا جائے۔ اگر عورت کی صحت حمل کی صعوبتیں برداشت کرنے کے قابل نہ ہو تو ضبط تولید پر عامل ہونے میں کوئی مضایقہ نظر نہیں آتا اسی طرح اگر اولاد کافی ہے اور آمدنی کے ذرایع ایسے نہیں ہیں کہ اور زیادہ اولاد کی تربیت کی جا سکے، تب بھی "ضبط تولید" پر عامل ہونے میں کوئی عقلی خرابی نظر نہیں آتی، اسی قسم کی اور بھی حکیمانہ غایتیں ہو سکتی ہیں جن کے تحت ضبط تولید پر عمل کرنے کی سفارش کی جا سکتی ہے، یہ خیال اسلامی فقہ کے بھی خلاف نہیں ہے کیونکہ شیعوں اور سنیوں دونوں میں "عزل" موجود ہے۔

ضبط تولید اور مسئلۂ عزل

ہدایہ میں باب نکاح الرقیق میں جو عبارت درج ہے، اس سے بھی یہ بات صاف سمجھ میں آجاتی ہے کہ اگر فریقین راضی ہیں تو پھر عزل شرعاً جایز ہے۔ ضبط تولید آخر ہے کیا وہی "عزل" کی سائنٹفک شکل عزل کا مقصد بھی تو یہی ہے کہ بچہ نہ پیدا ہو، ضبط تولید کا بھی منشا یہی ہے ایسی صورت میں اگر زن و شو اسکے لئے راضی ہیں تو پھر فقہ حنفی کی بنا پر تو اس میں کوئی قباحت ہو ہی نہیں سکتی شیعی فقہ میں بھی عزل کی اجازت اسی تفصیل کے ساتھ موجود ہے، شرایع الاسلام میں اس کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے۔

اس مقام پر یہ امر بھی ملحوظ رکھنے کی ضرورت ہے کہ مسئلۂ مذکورہ میں عزل فریقین کی رضامندی پر چھوڑ دیا گیا ہے، مگر ایسی حالت میں انفرادی مصالح کی بنا پر اس کے جواز میں شک کی گنجایش ہی نہیں معلوم ہوتی۔

بعض حضرات کی طرف سے انفرادی مصالح کی موجودگی میں ضبط تولید کی یہ صورت تجویز کی جاتی ہے، کہ زن و شو مکمل یکجائی کے عمل سے احتراز کریں لیکن پند و موعظہ کا یہ سکہ رہبانیت کے دارالضرب کا طیار کیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ نفس استلذاذ خاص خاص مواقع پر جایز عنوان سے کوئی مذموم عمل نہیں ہے۔ ایسی حالت میں اگر زن و شو شباب کی پُرکیف منزلیں طے کر رہے ہیں تو اُنھیں یہ پند و موعظہ کرنا نہ صرف یہ کہ بالکل ہی غیر عملی چیز ہے بلکہ اُن پر ظلم بھی ہے۔

جنسی دلکشی پیدا کرنا

ضبط تولید کے سلسلہ میں بحث کا دایرہ ذرا زیادہ بڑھ گیا بہرحال آگے چل کر لن یوٹنگ نے ضبط تولید سے بحث کرتے ہوئے جنسی دلکشی پیدا کرنے کا سوال اُٹھایا ہے، جنسی دلکشی پیدا کرنے کے متعلق لن یوٹنگ کا مرکزی خیال یہ ہے کہ اس پر اتنا زور دینا جتنا کہ آجکل امریکہ وغیرہ میں دیا جا رہا ہے صنف نسواں کے اصلی صنفی وقار کے منافی ہے، ایک جگہ لن یوٹنگ نے یہ لکھا ہے:

"مغربی عورتیں اپنے بناؤ سنگار کی طرف زیادہ آزادی سے ہر جگہ علانیہ متوجہ رہتی ہیں، اسی مقصد کے تحت غذا اور ورزش اور مالش کا خاص خیال رکھتی اور حسن جسمانی کو قایم رکھنے کے اشتہار بڑی توجہ سے پڑھتی ہیں، اپنے پیروں کو بستر پر اوپر

نیچے اس لئے پھینکتی ہیں کہ اُن کی کمر پتلی ہو۔ وہ یہ کام مذہبی انہماک سے انجام دیتی ہیں۔ اپنے چہروں کا حُسن بڑھاتی اور اپنے بالوں میں خضاب لگاتی ہیں اس عمر میں جبکہ کوئی چینی عورت ان آرائشوں کا خیال بھی نہیں کرتی۔

مغربی عورتیں لوشنوں اور عطر وغیرہ پر بھی کچھ کم روپیہ صرف نہیں کرتیں، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ حُسن افزا چیزوں مثلاً دن کی کریم رات کی کریم، پوز کریم واشنگ کریم، فاونڈیشن کریم، فیس کریم، ہینڈ کریم، لپس کریم وغیرہ وغیرہ خوشبودار اشیاء کا کاروبار کافی ترقی پر ہے، ایسا شاید محض اس وجہ سے ہے کہ امریکی عورتوں کے پاس صرف کرنے کے لئے وقت اور روپیہ زیادہ ہے۔"

جہاں تک زن و شو کا ایک دوسرے کے لئے جنسی دلکشی پیدا کرنے کا سوال ہے یقیناً بڑی حد تک فطری اور "تخلیق مثل" کے منشا کے عین مطابق ہے۔ ازدواجی رشتہ کی بسم اللہ اس عنوان سے مستحسن اُسلوب پر ہو جاتی ہے۔ ایک دوسرے کے لئے ان آرائشوں سے باہمی جذب و کشش میں اضافہ ہوتا ہے۔ جوانی کو آخر فطرت نے ایک خوبصورت شگفتہ پھول کی رعنائیوں اور دلفریبیوں کا مالک کیوں بنایا ہے؟ اس کی ایک ایک ادا میں دُنیا بھر کی بہاریں کیوں بھر دی ہیں؟ اس کا آخر کوئی منشا ہونا چاہئے؟ اس منشا کے معلوم کرنے کے لئے دور جانے کی ضرورت نہیں ہے، بادی النظر میں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا منشا باہمی شوق و کشش کی آگ بھڑکانا اور باہمی مکمل اجتماع کے لئے حسین ماحول مہیا کرنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب اولاد پیدا ہو جاتی اور اس طرح ازدواجی رشتہ کے مستحکم رکھنے کے لئے ایک اور گرہ مہیا ہو جاتی ہے، تب جوانی کی رعنائیوں میں کمی شروع ہو جاتی ہے۔ مگر اس کا منشا یہ نہیں ہے کہ ان آرائشوں ہی کو زندگی کا ماحصل سمجھ لیا جائے۔ ان آرائشوں کی یقیناً ایک حد ہے، افشاں، غازہ، منہدی، کریم لپ اسٹک آرٹی ترچھی مانگ نکالنا ہی خوبصورت اور دلکش نسائیت کی دنیا میں سب کچھ نہیں ہے۔ ان آرائشوں کی ایک حد یہ بھی آسکتی ہے کہ خود ازدواجی مصالح کی تکمیل میں ان آرائشوں کی طرف توجہ مفرط سے نقصان پیدا ہو۔

والدین اور اولاد کا رشتہ اور اُسکی اہمیت

"تخلیق مثل" کے بعد والدین و اولاد کے تعلقات کا مسئلہ سامنے آتا ہے۔ اس ضمن میں بھی لن یوٹنگ نے جو خیالات ظاہر کئے ہیں وہ بہت کچھ ہیں، اولاد کی تعلیم و تربیت کے دوران میں والدین جو زحمتیں برداشت کرتے ہیں اور جو تکلیفیں اُٹھاتے ہیں اُن کا مقتضا ہے کہ اولاد اپنے بوڑھے ماں باپ کی خدمت کو سعادت سمجھے اور اُنھیں ہر طرح کی آرام و آسایش پہنچائے اُن کی ناز برداری کرے اُن کے بڑھاپے کی ضدوں پر تیوریاں نہ چڑھائے۔ آخر اُنھوں نے بھی تو انھیں "بالک ہٹ" کی عمر میں انتہائی شفقتوں کی آغوش میں پرورش کیا ہے، ان کے بچپنے کی ضدیں مسکرا مسکرا کر پوری کی ہیں۔

بعض حضرات کی طرف سے خالص مادی نقطۂ نظر کی بنا پر کبھی کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ عورت و مرد کی مکمل یکجائی استلذاذی چیز ہے جسے بیشتر لذت جو خواہش کے تحت اختیار کیا جاتا ہے۔ پیدائش اولاد ضمنی طور سے وجود میں آتی ہے اور بعض اوقات

تو یہ نتیجہ نہایت ہی تکلیف کے ساتھ برداشت کیا جاتا ہے، حقیقت تو یہ ہے کہ اس خاص عمل کے لئے اصلی محرک نفسانی لذت کا حاصل کرنا ہوتا ہے، ایسی صورت میں اضطراری طور پر جو چیز وجود میں آجائے اُس کے صلہ کا استحقاق جبلتاً زبردستی کی بات ہے، اسی طرح اُن کی پرورش کے سلسلہ میں جو زحمتیں اُٹھائی جاتی ہیں وہ بھی خاص قسم کی نفسیاتی تسلی کا سامان بنتی ہیں۔ اولاد کی معقول تعلیم و تربیت سے جذبۂ تفاخر کی بھی تسکین ہوتی ہے اس لئے یہ زحمتیں بھی کسی معاوضہ کی مستحق نہیں قرار پاتیں۔

والدین کے حقوق سلب کرنے کے لئے بظاہر تو یہ حیلہ کامیاب معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ نہیں ہے، مکمل یکجائی کی صورت میں فوری غایت کے طور پر خواہ تخلیق مثل کا مقصد پیش نظر نہ ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ ازدواج کی طلائی زنجیر پہننے کے وقت یہ مقصد بھی پیش نظر رہتا ہے اور اگر یہ مقصد پیش نظر نہ ہوتا تو مکمل یکجائی کی مادی لذت کو تخلیق مثل کے نتیجے سے بچتے ہوئے بھی "ضبط تولید" کے ذریعہ سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یہاں ذکر عام انسانوں کا ہے ورنہ یوں تو کچھ نہ کچھ ایسی مسخ شدہ ذہنیتوں کے انسان مل سکتے ہیں جو اولاد کی پیدائش کے نتیجہ کا کسی حالت میں خیر مقدم نہ کریں مگر ایسی شاذ مثالوں سے کسی قانون کا استحکام ختم نہیں ہوتا۔ اس کے ماسوا حقیقت تو یہ ہے کہ تخلیق مثل کا مقصد انسانی مشینری میں کہیں نہ کہیں ضرور موجود رہتا ہے۔ اس کی موجودگی کا ایک ثبوت تو یہی ہے کہ اولاد نہ ہونے کی صورت میں عورت و مرد دونوں کو اپنی زندگی بے لطف معلوم ہونے لگتی ہے۔ عیش کا تمام ساز و سامان موجود ہونے کے بعد اُنھیں کہیں دلچسپی کی متاع نہیں ملتی۔ اُن کی دنیا جہاں تک ہوتی ہے اندھیرا ہی اندھیرا ہوتا ہے۔ اُجالے کا کہیں نام نہیں ہوتا۔ اس کمی کو اُس عورت و مرد کے دل سے پوچھئے جو اس نعمتِ عظمیٰ سے محروم ہیں، اس کی تلافی کے لئے وہ مختلف صورتیں اختیار کرتے ہیں لیکن اُن کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو بیساکھی کی کٹے ہوئے پیروں کے لئے، اسی طرح پرورش میں جو زحمتیں اُٹھائی جاتی ہیں اگر اختیاری نہ ہوں تو اُنھیں بہت آسانی سے ختم کیا جاسکتا ہے یا اُن میں کمی کی جاسکتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر یہ زحمتیں اس لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتیں کہ وہ نفسیاتی تسلی کا سامان ہیں تو پھر "ایثار" کا لفظ ہی "اخلاقی لغت" سے نکال دینا پڑیگا کیونکہ کوئی ایثار ایسا فرض نہیں کیا جاسکتا جس میں کسی نہ کسی عنوان سے نفسیاتی تسلی کا سراغ نہ لگایا جاسکے۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ اولاد پر والدین کے حقوق کا موجودہ عائلی نظام میں تسلیم کرنا ناگزیر ہے۔ اولاد کا یہ قطعی فرض ہے کہ وہ ہنسی خوشی والدین کی خدمت کرے اُنھیں کسی قسم کی اذیت نہ پہونچائے۔ ہمیں اسی خدمت کے مکتب میں خدمتِ خلق کا سبق ملتا ہے۔ مشرقی تہذیب کی یہ مستحسن خصوصیت ہے کہ وہ والدین کے لئے "اُف" تک کہنے کی روادار نہیں ہے۔ جس تہذیب و ثقافت میں اس سے روگردانی کا ذرا سا بھی رجحان پایا جاتا ہے وہ عائلی نظام کے لئے سمِ قاتل ہے۔

بیوی کو منتخب کرنے کا حق

لن یوٹنگ بیوی کے منتخب کرنے کے متعلق بھی خالص مشرقی مذاق کے تحت والدین وغیرہ ہی کو حق دیتا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ وہ کہتا ہے "ہر بزرگ خاندان بڑی احتیاط کے ساتھ اچھے

خاندان کی لڑکی منتخب کرتا ہے اُسی طرح جیسے ایک مالی کسی شاخ کی قلم باندھتے وقت مناسب جوڑ کا انتخاب کرتا ہے"۔
اس جگہ اُس نے چین کی ایک خاص رسم کا تذکرہ کیا ہے مگر اس طریقہ سے کیا ہے کہ صاف محسوس ہوتا ہے کہ وہ بھی اس رسم پر صاد کھینچ رہا ہے اور یوں بھی لن یوٹنگ نے کہیں بھی چین کے کسی پُرانے دستور سے اختلاف نہیں کیا ہے بلکہ اُسی گرمجوشی کے ساتھ سراہا ہے جس طرح ہمارے آجکل کے بہت سے ہندوستانی رہنما اپنی پُرانی تہذیبوں کے تمام خط و خال باقی رکھنے پر مقتضیاتِ عصرِ حاضر سے قطع نظر کرتے ہوئے مصر ہیں کیونکہ ان کی نگاہوں میں اسی کہنہ و فرسودہ تہذیب و ثقافت کے منبع ہی سے آبِ حیات حاصل ہو سکتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ بیوی کے انتخاب کا مسئلہ نہایت ہی اہم مسئلہ ہے۔ اس پر مستقبل کی تمام مسرتوں کا دار و مدار ہے اسے نہایت سوچ سمجھ کر قایم کرنا چاہئے۔ اس مسئلہ پر ہمیشہ کافی غور کیا گیا ہے اس لئے اس خصوص میں کوئی نئی بات تو کہی نہیں جا سکتی۔ البتہ مختصر طور سے یہاں اتنا عرض کر دینا شاید مناسب ہو کہ زن و شو کے انتخاب میں نہ صرف والدین وغیرہ ہی کو حق حاصل ہونا چاہئے بلکہ فریقین کی رائے اور پسند کو بھی اس میں دخیل ہونا چاہئے۔

مغربی امریکہ میں ازدواج کے مقدمہ کے طور سے کورٹ شپ کا رواج ہے مگر وہ مستقل طور سے کامیاب ازدواجی زندگی کی مسرتوں کا سرچشمہ نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں نوجوان مرد و عورت کا تنہائی میں بے تکلفانہ اجتماع جنسیاتی رجحانات کی آگ کو مشتعل کر دیتا ہے اور پھر اس جذباتی ہنگامہ میں صحیح فیصلہ کی طرفین میں صلاحیت باقی نہیں رہ سکتی۔ اس شکل میں ایک خطرہ یہ بھی ہے کہ مرد عورت دونوں اپنے اصلی سیرت و کردار کے خط و خال تصنع کے پردے میں چھپالیں اور اس طرح طرفین کو ایک دوسرے کی فطرت و مزاج سے واقفیت کا کوئی موقع نہ ملے اور ایک دوسرے کے متعلق رائیں غلط قایم کرلیں۔ کورٹ شپ کی اسی خرابی کا نتیجہ ہے کہ یورپ و امریکہ میں طلاقوں کی افراط ہے۔ اگر کورٹ شپ سے صحیح معنوں میں باہم موافقت رکھنے والے مزاجوں کے انتخاب کا موقع ہوتا تو ازدواجی رشتہ اس قدر جلد اور اس آسانی سے منقطع نہ ہو سکتا۔

کورٹ شپ کی اس ناکامی کو دیکھتے ہوئے وہی طریقہ اچھا معلوم ہوتا ہے جس میں ماں باپ کو شادی کے سلسلہ میں کافی اختیارات دئے جائیں، اُن کی آغوش میں لڑکی لڑکے نے پرورش پائی ہے، وہ اُن کے مزاجی رفتار اور طور طریق سے اچھی طرح واقف ہوتے ہیں اور پھر زندگی کے نشیب و فراز بھی دیکھ چکے ہیں اس لئے اُن کے انتخاب میں وہ غلطیاں نہیں ہو سکتیں جن کا امکان خود فریقین کے انتخاب کی صورت میں نظر آتا ہے، لیکن وہ بھی انسان ہیں، دوسری غلط قسم کی ترغیبوں میں پھنسکر وہ فریقین کے لئے صحیح انتخاب سے کنارہ کش ہو سکتے ہیں اس لئے لڑکے لڑکی کی آخری رضامندی واضح الفاظ میں حاصل کرنا لازمی ہونا چاہئے۔

اُنھیں دوسرے ذریعوں سے بہت کچھ ایک دوسرے کے حالات معلوم ہو سکتے اور وہ ایک حد تک والدین

وغیرہ کے انتخاب کی لغزشوں کی روک تھام کر سکتے ہیں، اس کے بعد بھی اگر انتخاب غلط ہو جائے اور ازدواجی تعلق قائم ہونے کے بعد دونوں ایک دوسرے کے ساتھ نباہ نہ سکیں تو ازدواجی قانون میں علٰحدگی کی بھی ایک دفعہ ضرور ہونا چاہئے، طلاق کا منشا یہی ہے۔ ان احتیاطوں کے بعد البتہ اس کی ضرورت شاذ و نادر ہی پیش آئے گی، اگر ازدواجی رشتہ قایم کرنے میں یہ تمام باتیں صحیح طور سے ملحوظ رکھی جائیں تو شادی کی مسرتوں کا چشمہ سوکھ نہیں سکتا۔

یہاں اس کا بھی صاف لفظوں میں اعتراف ضروری ہے کہ ہم مشرقی بھی ازدواجی معاملہ میں غلط مسلک اختیار کئے ہوئے ہیں، مغرب اگر ایک طرف انتہائی نقطہ پر ہے تو مشرق بھی دوسرے انتہائی نقطہ پر ہے، یہاں کی بعض تہذیبوں میں تو طرفین کو بالکل ہی اختیار نہیں دیا جاتا۔ والدین اُن کی آخری منظوری حاصل کئے بغیر اُنھیں جہاں چاہتے ہیں جھونک دیتے ہیں، اور پھر اس کے نتیجہ میں جو خرابیاں پیدا ہوتی ہیں اُنکے ازالہ کے لئے اُن کے قانون میں طلاق کی اجازت بھی نہیں ہے۔ اگرچہ اب حالات کے دباؤ نے اُن کی روش میں معقول تغیر پیدا کر دیا ہے اور وہ اس کمی کی تلافی کی کوشش کر رہے ہیں، سطور بالا سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ لن یونگ کے خیالات میں ایک حد تک غلو ضرور ہے، اگر انھیں غیر معتدل عناصر سے الگ کر کے دیکھا جائے تو اُن سے فایدہ موجودہ حالت میں اُٹھایا جا سکتا ہے۔

سید اختر علی تلہری

دی مغل لائن لمیٹڈ

بحر احمر اور ماریشس

کی بندرگاہوں کو مسافر اور مال لیجانے والے جہازوں کا بیڑہ بمبئی سے :-

عدن، پورٹ سوڈان، جدہ اور مصر

کی بندرگاہوں کے درمیان ہمارے جہازوں کی آمد و رفت باقاعدگی اور خوش اسلوبی سے ہوتی ہے اور امید ہے کہ ہم حسب ضرورت دوسری بندرگاہوں کو بھی اپنے جہاز بھیج سکیں گے۔
مال اور مسافروں کو بکنگ کے متعلق تفصیلات کے لئے لکھئے :-

ٹرنر مارسین اینڈ کمپنی لمیٹڈ

۱۶ بنک اسٹریٹ بمبئی

اصغر کی شاعری

رشید صاحب نے ایک موقع پر اصغر کے متعلق لکھا ہے:

"مرحوم کا ذکر چھیڑتا ہوں تو بار بار ان کا کلام سامنے آجاتا ہے اور ان کے کلام کی طرف رجوع ہوتا ہوں تو اصغر صاحب جیتے جاگتے، مسکراتے سامنے آموجود ہوتے ہیں۔ ان کے کلام کو جسم و جان میں منتقل کیجیے، تو اصغر صاحب اور اصغر صاحب کے الفاظ و عبارت میں تحویل کیجیے تو ان کا کلام۔" (جامعہ ج ۳۳ - ش ۷)

اس "ریاضی کے نکتہ" میں بڑی شاعرانہ لطافتیں پوشیدہ ہیں اور ان سے اسی وقت لطف اُٹھایا جا سکتا ہے، جب اصغر کی زندگی ہمارے سامنے ہو اور ہمیں یہ معلوم ہو کہ زردشتیوں کے قول کے مطابق رفتار و گفتار و کردار کی ہم آہنگی شاعری کی دُنیا میں کیا معنی رکھتی ہے۔ رشید صاحب لکھتے ہیں کہ انھیں ہیں نے ہر حال میں دیکھا اور ہمیشہ "اصغر صاحب" ہی پایا۔ یہ محض اتفاق تھا کہ وہ شاعر بھی تھے۔ شاعر نہ ہوتے جب بھی ان کے شرف یا شہرت میں فرق نہ آتا۔" اصغر کی زندگی بڑی صاف ستھری، پاکبازانہ اور وضع دارانہ تھی۔ وہ زندگی کے ہر نشیب و فراز سے گزرے تھے اور ہر قسم کی صحبتیں دیکھی تھیں۔ لیکن تہذیب، خلوص اور خودداری کا دامن کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔

سوانح نگار مذکور ناقل ہیں کہ "اصغر صاحب کی آمدنی بہت کم تھی لیکن میں نے ان کو کبھی تنگدستی کا شاکی نہیں پایا، بڑا خرچ تھا۔ بہت اچھا پہنتے تھے۔ اس سے اچھا کھاتے تھے۔ اپنی حیثیت سے زیادہ مدارات کرتے تھے۔ ان سے دس گنی آمدنی والوں کو بھی میں نے ان جیسا رکھ رکھاؤ رکھنے والا نہیں پایا۔"

یہی رکھ رکھاؤ اصغر کی شاعری میں بھی ہے۔ جس طرح ان کی گفتگو، وضع، لباس، معاشرت میں ذوق اور سلیقہ کارفرما ہے۔ ایسے ہی ان کا آرٹ بھی بہت رچا ہوا اور بڑی ریاضت کا نتیجہ ہے۔ یہ بقول شخصے ڈھاکے کی ململ اور لکھنؤ کی جامدانی کی طرح بڑا شریف آرٹ ہے۔ وہ اپنے دامن پر ذرا سی گرد کا دھبہ گوارا نہیں کر سکتا۔ اصغر کی شاعری، ان کی زندگی کا آئینہ ہے اور جس طرح ان کی زندگی اعلیٰ معیار کی تھی۔ ایسے ہی ان کے کلام میں ایک شعر بھی ایسا نہیں ملتا جو معیار تہذیب سے گرا ہوا ہو۔

اصغر جب دُنیائے شاعری میں روشناس ہوئے تو عمر عزیز کے چہل سال گمنامی میں بسر کر چکے تھے۔ دنیا نے ان کو ایک مشتاق اور پختہ کار شاعر کی حیثیت سے دیکھا اور غالباً ان کے ذہنی ارتقا کا اندازہ اس سے کیا کہ ان کا سلسلۂ تلمذ مختلف واسطوں سے مومن تک پہونچتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کے کلام میں جا بجا غالب کا سا نامکمل فلسفہ اور کہیں کہیں اقبال کی سی قطعیت

کی جھلک پائی جاتی ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ "کارزمیں" پر اعتماد نہ کر کے وہ انسانی تگ و تاز کی اس منزل پر پہونچنا چاہتے ہیں جو فلسفہ کی دسترس سے باہر ہے اور روحانیت سے قریب - لیکن یہ خلش تنقید نگار کے دل سے کبھی نہیں مٹ سکتی کہ ان کی شاعری کا وہ دور جو نہ صرف رنگ و بو کا زمانہ تھا بلکہ اثرات قبول کرنے کے اعتبار سے بہت اہم اور تنقید کے نقطۂ نظر سے بہت ضروری - ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہے - ان حالات میں اصغر کی شاعری ایک ایسا جام شراب ہے جس کو ساقی نے ہماری نظروں سے پوشیدہ، معلوم نہیں انداز تبسم کے ساتھ، یا ابرو کشیدہ، لرزہ بر اندام کیفیت سے یا نگاہ بے تعلق سے، بھر کر، محفل میں رکھدیا ہو -

جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا ہمارے پاس اصغر کا ابتدائی کلام موجود نہیں - انھوں نے ۳۵ یا ۴۰ برس کی عمر تک جو کچھ لکھا وہ شایع نہیں کیا، حالانکہ شاعرانہ نقطۂ نظر سے یہی زمانہ سب سے زیادہ اہم تھا - ۴۰ برس کی عمر میں، جب بالعموم "مے و رامش و رنگ و بو" کی دلکشی باقی نہیں رہتی، اصغر بالکل مذہبی آدمی ہو گئے - اس انقلاب نے ان کے کلام میں داخلی طہارت تو پیدا کر دی لیکن دلسوزی و دل برشتگی نہیں - ان کے کلام میں جو "صفات قدسی" پیدا کی گئی ہیں وہ سوزِ عشق کی محرومی کو چھپانے کے لئے لائی گئی ہیں - ان کا فلسفہ، پراسرار روحانیت و ماورائیت کا فلسفہ ہے اور ایک غیر جانبدار نقاد ان کے اس اعترافِ عجز سے کسی طرح قطع نظر نہیں کر سکتا کہ :

"مجھ کو دماغِ صحبتِ روحانیاں نہیں"

اصغر ہماری گوشت و پوست کی رگوں پر زخمہ زن نہیں ہوتا - اس کے یہاں "دعوت کام و دہن" سے زیادہ "دعوت فکر" ہے - اس کی شاعری سمجھنے کی چیز ہے اگر ہم اس میں کھونا چاہیں تو کھو نہیں سکتے - وہ ایسا راز ہے جو سرگشتۂ سود و زیاں ہے اور ہستیِ بے مدعا کا رازداں نہیں -

اصغر ممکن ہے جوان رہے ہوں لیکن ان کی شاعری ہمیں پیرانہ سالی ہی ملی - نقیب خرد کو وہ کبھی نوید جنوں نہیں دے سکے عاشق و محبوب کے تعلقات جنسی کو کبھی ان کا شعور لطیف اور رنگین نہیں بنا سکا - اسی لئے ان کی روحانیت بھی کچھ ویران سی ہے اور ان کی محبت بھی بے رونق - ان کے تخئیل میں رنگینی ہے لیکن جذبات میں گرمی نہیں -

اس کے باوجود اصغر کی شخصیت خشک نہیں - اس کی طبیعت میں گداز ہے - بعض مواقع پر اس نے اپنے وجدان و شخصیت کو کائنات اور حقیقت میں تحلیل کر دیا ہے اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ "اس کے آرٹ میں اخلاق سے زیادہ خلق ہے" -

انتہا کیف کی افتادگی و پستی ہے — مجھ سے کہتا تھا یہی درد تہ جام ابھی

قہر ہے تھوڑی سی غفلت بھی طریقِ عشق میں، — آنکھ جھپکی قیس کی اور سامنے محمل نہ تھا

تیری ہزار برتری، تیری ہزار مصلحت — میری ہر اک شکست میں میرے ہر اک قصور میں

آلام روزگار کو آساں بنا دیا، — جو غم ہوا اسے غمِ جاناں بنا دیا

عشق کی ناکامیابی سب سے بڑی کامیابی ہے -

سارا حصول عشق کی ناکامیوں میں ہے۔ جو عمر رائیگاں ہے وہی رائیگاں نہیں،

اصغر، مومن کے سلسلۂ تلامذہ میں ہیں۔ یہ انداز بیان بالکل مومن کا ہے:

جو عمر رائیگاں ہے وہی رائیگاں نہیں

یہ بلند نظری بھی ملاحظہ ہو:۔

کیا دردِ ہجر اور یہ کیا لذتِ وصال، اس سے بھی کچھ بلند ملی ہے نظر مجھے،

یہ عزم و استقلال بھی غور طلب ہے:

افتادگان عشق نے سر اب تو رکھ دیا اُٹھیں گے بھی تو نقش کف پائے ہوئے

بلند مرتبہ ہستیاں جریدۂ عالم پر اپنا نقش ثبت کر دیتی ہیں:

نیازِ عشق کو سمجھا ہے کیا اے واعظِ ناداں ہزاروں بن گئے کعبے جبیں میں نے جہاں رکھدی

رند جو ظرف اُٹھالیں وہی ساغر بن جائے جس جگہ بیٹھ کے پی لیں وہی میخانہ بنے

یہ جور کشی بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں:

یہاں تو عمر گزری ہے اسی موجِ تلاطم میں، وہ کوئی اور ہوں گے سیر حاصل دیکھنے والے

اصغر نے "شیوۂ فرسودۂ آہ و فغاں" کو ترک کر دیا ہے۔ اس کی شاعری میں تفاول و مسرت کا عنصر زیادہ ہے۔ اس نے اپنے کلام میں جا بجا ایسے نقوش چھوڑ دئے ہیں جس سے اس کے شاعرانہ مسلک کی وضاحت ہو سکتی ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

غزل کا اک شرارِ معنوی گردش میں ہے اصغر یہاں افسوس گنجایش نہیں فریاد و ماتم کی

شعر میں رنگینیِ جوشِ تخیل چاہئے مجھ کو اصغر کم ہے عادت نالہ و فریاد کی

اصغر نشاط روح کا اک کھل گیا چمن جنبش ہوئی جو خامۂ رنگیں نگار کو

اصغر غزل میں چاہئے وہ موجِ زندگی جو حسن ہے بتوں میں جو مستی شراب میں

اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ اصغر نے غزل کو محدود معنی میں استعمال نہیں کیا ہے۔ اس کی شاعری کا محور شگفتگی اور تبسم زیر لبی ہے۔

زاہد نے مرا حاصل ایماں نہیں دیکھا، رخ پر تری زلفوں کو پریشاں نہیں دیکھا

بکھری ہوئی ہو زلف بھی اس چشم مست پر ہلکا سا ابر بھی سرِ میخانہ دیکھئے

پھر آج بزم عشق میں آئے جناب شیخ وحشت نوائیِ غمِ فردا لئے ہوئے

اصغر کے موضوعات سخن محض درد ہجر اور لذت وصال نہیں ہیں۔ بلکہ اس نے حیات و کائنات کے وسیع مسئلہ پر خامہ فرسائی کی۔ اور بشیر شعریت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا ہے۔ وہ عمل اور سخت کوشی کا موید ہے اور ہر انقلاب کو حیات نو کا

پیغام سمجھتا ہے :-

کیوں شکوہ سنج گردشِ لیل و نہار ہوں — اک تازہ زندگی ہے ہر اک انقلاب میں
وہ موت ہے کہ کہتے ہیں جس کو سکون سب — وہ عین زندگی ہے جو ہے اضطراب میں
مے خانۂ ازل میں، جہانِ خراب میں — ٹھہر گیا نہ ایک جگہ اضطراب میں،

اصغر افسانۂ ہستی پر رائے زنی کرتا ہے لیکن عمل پیہم کی اہمیت سے بے خبر ہو کر نہیں وہ مجبوریٔ حیات سے مایوس نہیں ہے، وہ زنداں میں بھی روزن بنا سکتا ہے اور قفس میں بھی "موج خون دل" سے چمنستاں پیدا کر سکتا ہے۔

مجبوریٔ حیات میں رازِ حیات ہے — زنداں کو میں نے روزن زنداں بنا دیا

مار ڈالے گی مجھے عافیت کنج چمن — جوشِ پرواز کہاں جب کوئی صیاد نہ ہو

انسان خود اپنی قسمت کا خالق ہے، اس کی کوتاہیاں اس کے مصائب کی ذمہ دار ہیں۔

یہاں کوتاہیٔ ذوقِ عمل ہے خود گرفتاری — جہاں بازو سمٹتے ہیں وہیں صیاد ہوتا ہے

کسب حیات تو تری ہر ہر ادا سے ہے — مرنا پسند خاطر ارباب جاں نہیں

آغوش میں ساحل کے کیا لطف سکوں اسکو — یہ جانِ ازل ہی سے پروردۂ طوفاں ہے

یہ درس عمل بھی ملاحظہ ہو :

یہ دین، وہ دنیا ہے، یہ کعبہ وہ بت خانہ — اک اور قدم بڑھ کر اے ہمتِ مردانہ

یہ نقاد کی رائے ہے کہ غزل گو شعراء میں صرف اصغر ہی ایسے ہیں جنھوں نے سماجی انقلابات اور زمانہ کی تبدیلی کو محسوس کر کے غزل کے ساز پر گایا ہے۔ لیکن یہ رائے اس شاعر کے متعلق صحیح نہیں ہو سکتی جو اپنے آپ کو مہ و انجم کا ہمنشیں سمجھتا ہو جو رنگ چمن کو دور سے دیکھنے کا عادی ہو ع "دور سے ہم راز شمع انجمن دیکھا کئے"

جس کا دل "نزاکت غم لیلیٰ" کا حامل ہو اور جو "تاب خلش ہائے روزگار" نہ رکھتا ہو جو افسانۂ ہستی کو اس سے زیادہ کچھ نہ سمجھے ..... ع "کچھ خواب ہے کچھ اصل ہے کچھ طرز ادا ہے" اور جو تقاضائے حسن یار دیکھ کر ساری زندگی ایک سجدۂ نیاز میں گزار دنیا ثواب سمجھتا ہو۔ اصغر ہمیں یہ تو بتلاتے ہیں کہ زندگی کی راہ پر پیچ اور مشکل ہے لیکن وہ کیا دقتیں ہیں اور منزلِ مقصود کیا ہے؟ اس کی طرف وہ اشارہ بھی نہیں کرتے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ ان کی نظر زیادہ بلند نہیں۔ اس سے مقصود اصغر کی عظمت سے انکار نہیں بلکہ اس کی عظمت کو اس جگہ ڈھونڈنا غلط ہے۔

پہلے تو غزل صرف خلوت و جلوت کی حدود میں گھری ہوئی تھی۔ اب ساری کائنات اس کی آغوش میں ہے۔ اصغر کے کلام میں کہیں کہیں اس میلان نو کے نقوش پائے جاتے ہیں وہ غالب اور اقبال کے طرز کلام سے متاثر ہے۔ اسی لئے اسکے یہاں سحر آفرینی، بلند خیالی اور معنویت ہے۔ لیکن بعض جگہ متصوفانہ فلسفہ طرازی نے شعریت کو دبا دیا ہے تصوف

کے مضامین مقرر ہیں۔ ان میں لطف صرف طرزِ بیان اور سوز و اثر سے پیدا کیا جا سکتا ہے۔ اصغر کے یہاں ایسی نور آگیں مثالیں کم ملتی ہیں۔

تیری ہزار برتری، تیری ہزار مصلحت — میری ہر اک شکست میں میرے ہر اک قصور ہیں

فطرت ستار ہی ہے ازل سے اسی طرح — لیکن ہنوز ختم مری داستاں نہیں،

آلامِ روزگار کو آساں بنا دیا — جو غم ہوا اسے غمِ جاناں بنا دیا

عرفی کا شعر ہے:

در دلِ ما غمِ دُنیا غمِ معشوق شود — بادہ گر خام بود پختہ کند شیشۂ ما

اس کے باوجود — اصغر نے حُسن و عشق، مجاز و حقیقت، جبر و اختیار، کعبہ و بُت خانہ، کفر و ایمان، ہر ہر موضوع پر قلم اُٹھایا ہے اور اس سے انکارِ حقیقت ناشناسی ہوگی کہ بعض بعض جگہ خونِ دل سے نگاریاں بھی کی ہیں۔

دعوی دید غلط، دعوی عرفاں بھی غلط — کچھ تجلّی کے سوا چشمِ بصیرت میں نہیں،

عرش تک تو لے گیا تھا ساتھ اپنے حُسن کو — پھر نہیں معلوم اب خود عشق کس منزل میں ہے

یہ عشق نے دیکھا ہے یہ عقل سے پنہاں ہے — قطرہ میں سمندر ہے ذرہ میں بیاباں ہے

پھر گرمِ نوازش ہے ضو مہرِ درخشاں کی — پھر قطرۂ شبنم میں ہنگامۂ طوفاں ہے

بے حسن تعین سے ظاہر ہو کہ باطن ہو — یہ قیدِ نظر کی ہے وہ فکر کا زنداں ہے

مجاز و حقیقت:

پردۂ دہر کچھ نہیں ایک ادائے شوخ ہے — خاک اُٹھا کے ڈالدی دیدۂ امتیاز میں

حل کر لیا مجاز و حقیقت کے راز کو — پائی ہے میں نے خواب میں تعبیر خواب کی

کعبہ و بُت خانہ:

جلوۂ ذوقِ پرستش گرمیِ حُسنِ نیاز — ورنہ کچھ کعبہ میں رکھا ہے نہ بتخانہ میں ہے

ہمہ اوست اور ہمہ از اوست سے

قطرۂ تنگ مایہ بحرِ بیکراں ہے تو — اپنی ابتدا ہو کر اپنی انتہا ہو جا،

کیا فیض بخشیاں ہیں رخِ بے نقاب کی — ذرّوں میں روح دوڑ گئی آفتاب کی

جو نقش ہے ہستی کا دھوکا نظر آتا ہے — پردہ پہ مصور ہی تنہا نظر آتا ہے

کس طرح حُسن دوست ہے بے پردہ آشکار — صدہا حجاب صورت و معنی لئے ہوئے

بند ہو آنکھ اُٹھے منظرِ فطرت کا حجاب — لاؤ اک شاہدِ مستور کو عریاں کر دیں

حُسن و عشق :

حُسن غیر محدود ہے اور بندش جہت و مقام سے قطعی آزاد۔

ہیچ حُسنِ تعین سے ظاہر ہو کہ باطن ہو — یہ قیدِ نظر کی ہے وہ فکر کا زنداں ہے

کہہ کے کچھ لالہ و گل رکھ لیا پردہ میں نے — مجھ سے دیکھا نہ گیا حُسن کا رسوا ہونا

حُسن کا یہ اضطراب ہم آغوشی بھی ملاحظہ ہو:

شعاعِ مہر خود بیتاب ہے جذبِ محبت سے — حقیقت ورنہ سب معلوم ہے پرواز شبنم کی

جبینِ شوق کی شوریدگی کو کیا کہئے — وگرنہ عشوہ طرازی نقش پا معلوم

مستی سے ترا جلوہ خود عرض تماشا ہے — آشفتہ مزاجوں کا یہ کیف نظر دیکھا

ذرّوں کا رقص مستیِ صہبائے عشق ہے — عالم رواں دواں بہ تقاضائے عشق ہے

کفر و ایمان :

اے شیخ وہ بسیط حقیقت ہے کفر کی — کچھ قید و رسم نے جسے ایماں بنا دیا

زاہد نے مرا حاصلِ ایماں نہیں دیکھا — رخ پر تری زلفوں کو پریشاں نہیں دیکھا

ہر چند کہ اصغر کو شاہ عبدالغنی صاحب سے شرفِ بیعت حاصل تھا۔ لیکن ان کے صوفیانہ کلام کا تعلق دماغ سے زیادہ ہے اور دل سے کم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی قلب ماہیت نگاہ کے بجائے کتاب سے ہوئی تھی۔ درد اور آتش کا سوز ان کے یہاں نہیں ملتا۔ اور جس وادیٔ ایمن کی شرر باریوں کا ذکر تقریظ نگاروں نے کیا ہے اسکی تصدیق کلام سے نہیں ہوتی اس کی غالباً وجہ یہ ہے کہ اصغر نے تصوف کی ابتدائی منزل ہی کو مقام بنا لیا ہے اس کے بعد یہاں شجر طور اور شیوۂ منصور کی تکرار تو ہے لیکن زبان اور لہجہ میں وہ سوز و ساز نہیں جو واقعیت کو بھی ماورائیت کا درجہ دیدیتا ہے۔

اصغر کے تصوف سے زیادہ دلکش ان کا تغزل ہے اس کی بڑی خوبی وہ پاکیزگی اور سلیقہ ہے جو صرف ان کا حصہ ہے ان کے کلام میں شیرینی بھی ہے، ترنم بھی، شوخی بھی، سادگی بھی، متانت بھی۔ ان سب باتوں نے مل کر ان کے کلام میں ایک نئی انفرادیت پیدا کردی ہے جس کا اندازہ اشعار ذیل سے ہوسکتا ہے۔ آرزوئے دید کی یہ وارفتگی ملاحظہ ہو:

تو برق حسن اور تجلّی سے یہ گریز، — میں خاک اور ذوقِ تماشا لئے ہوئے

محبوب کی یہ فتنہ سامانی بھی باعث لطف ہے:

تقدیر کس کے خرمن ہستی کی کھل گئی — طوفان بجلیوں کا تمہاری نظر میں ہے

حُسن کی یہ اداشناسی تعریف سے مستغنی ہے:

رُخِ رنگیں یہ موجیں ہیں تبسم ہائے پنہاں کی — شعاعیں کیا پڑیں رنگت نکھر آئی گلستاں کی

شاید مرے سوا کوئی اس کو سمجھ سکے — وہ ربط خاص رخشِ بیجا کہیں جسے

اس عارض رنگیں پر عالم وہ نگاہوں کا — معلوم یہ ہوتا ہے پھولوں میں صبا آئی

مجھی سے بگڑے رہتے ہیں مجھی پر ہے عتاب ان کا — ادائیں چھپ نہیں سکتیں نوازش ہائے پنہاں کی

تم دید کو کہتے ہو آئینہ ذرا دیکھو — خود حسن نکھر آیا اس کیف تماشا سے

کیا کہئے جاں نوازی پیکان یار کو — سیراب کر دیا دل منت گزار کو

یہ پاک دامانی ملاحظہ ہو:

چمن میں چھیڑتی ہے کس مزے سے غنچہ و گل کو — مگر موج صبا کی پاک دامانی نہیں جاتی،

یہ دل شکستگی کس بلا کی ہے:

ساز دل کیا ہوا رد ٹوٹا سا، — ساری ہستی ہے گوش بر آواز

عشق کی یہ طرفہ ادا بھی دیکھئے:

اب خود یہاں تغافل و بیگانگی سی ہے، — کچھ یہ بھی طرفہ کاری سودائے عشق ہے

ہم اس نگاہ ناز کو سمجھے تھے نیشتر — تم نے تو مسکرا کے رگ جاں بنا دیا

اشک اب نہیں تھمتے دل پہ اب نہیں قابو — خود کو آزما بیٹھے مجھ کو آزمانے سے،

اسی سلسلہ میں اصغر کا ایک فارسی شعر بھی سن لیجئے:

ما بہ ہر طرز کہ می رفتیم شایانش نہ بود — او بہ ہر رنگ کہ می آمد ہماں مقصود بود،

یہی وہ مقام ہے جہاں اصغر کی عظمت کے تمام گوشے منور ہو جاتے ہیں۔ وہ عشق کی نفسیات سے واقف ہے اور حسن کی رنگینیوں کا اداشناس ہے اس کے عشق کا معیار بلند ہے عریاں گوئی کی ایک مثال بھی اس کے یہاں نہیں مل سکتی۔ لیکن عاشقانہ شاعری میں بھی کہیں کہیں اس کی "مولویت" غالب آجاتی ہے۔ وہ کچھ کہنا چاہتا ہے لیکن کوئی اس کے دل کی آواز کو بند کر دیتا ہے۔ اس کی شخصیت پر تہ بہ تہ گہرے نقاب پڑے ہوئے ہیں اور باوجود کشف حجاب کی تمام مساعی کے اس کے جملہ خط و خال نظر نہیں آتے اور کوئی اس کے اعماق روح سے خبردار نہیں ہو سکتا وہ خود معترف ہے کہ:

اصغر سے ملے لیکن اصغر کو نہیں دیکھا — اشعار میں سنتے ہیں کچھ کچھ وہ نمایاں ہے

مومن اور حسرت کی سی جرأت شاعرانہ اس کے کلام میں نہیں ملتی۔ اس کا محبوب دنیائے آب و گل سے ماورا ہے کہیں وہ بوئے گل ہے اور کہیں نغمۂ رنگیں، اس کا حسن کہیں دیدۂ بینا ہے اور کہیں فروغ بادہ۔ ہماری لب تشنگی تقریر بدستور باقی رہ جاتی ہے اور محرومیاں بے اختیار پکار اٹھتی ہیں:

دہند شوق و لے رخصت نظر نہ دہند

اس نقص سے قطع نظر اصغر کی شاعری کی نمایاں خصوصیت خیالات کی پاکیزگی اور انداز بیان کی لطافت ہے اسی دل آویز پیرایہ کی وجہ سے ان کے معمولی سے معمولی خیالات بھی دلکش بن جاتے ہیں۔ اصغر نے اپنے احساسات کو آب و رنگ شاعری میں اس طرح سمو کر پیش کیا ہے کہ دل و نظر ان میں جذب ہو کر رہ جاتے ہیں اور بعض دقت سخن آرائی خود طرز ادا کی ندرت پر وجد کرنے لگتی ہے۔

تو برقِ حُسن اور تجلی سے یہ گریز — میں خاک اور ذوقِ تماشا لئے ہوئے

ڈوبا ہوا سکوت میں ہے جوشِ آرزو — اب تو یہی زبان مرے مدعا کی ہے

مستی سے ترا جلوہ خود عرضِ تماشا ہے — آشفتہ مزاجوں کا یہ کیف نظر دیکھا

میری فغانِ درد پر اس سحر و ناز کو، — ایسا سکوت ہے کہ تقاضا کہیں جسے

کیا کہئے جاں نوازیِ پیکاں یار کو، — سیراب کر دیا دلِ منت گزار کو

یہ صفائی اور برجستگی بھی دیکھئے:

صحن حرم نہیں ہے یہ کوئے بتاں نہیں، — اب کچھ نہ پوچھئے کہ کہاں ہوں کہاں نہیں،

حیرت ہوئی کہ چشمِ تحیر کو ہے سکوت — اب جنبشِ نظر میں کوئی داستاں نہیں

سارا حصول عشق کی ناکامیوں میں ہے — جو عمر رائیگاں ہے وہی رائیگاں نہیں

فطرت سُنا رہی ہے ازل سے اسی طرح — لیکن ہنوز ختم مری داستاں نہیں

خدا جانے کہاں ہے اصغر دیوانہ برسوں سے — کہ اس کو ڈھونڈھتے ہیں کعبہ و بتخانہ برسوں سے

تڑپتا ہے، نہ جلتا ہے نہ جل کر خاک ہوتا ہے — یہ کیوں سوئی ہوئی ہے فطرت پروانہ برسوں سے

مری رندی، عجب رندی، مری مستی عجب مستی — کہ سب ٹوٹے پڑے ہیں شیشہ و پیمانہ برسوں سے

اب تک ہم نے اصغر کی معنوی اور بیانی خوبیاں دیکھیں لیکن اس کے کلام کا غائر مطالعہ بتلاتا ہے کہ لفظی خوبیاں بھی اسکے یہاں کسی جدید اُردو شاعر سے کم نہیں۔

اصغر کا سلسلۂ تلمذ کئی واسطوں سے مومن تک پہونچتا ہے۔ مومن کو فارسی سے طبعی مناسبت تھی۔ مومن، فغانی، شفائی، عرفی، نظیری، کلیم اور بیدل کا خوشہ چیں ہے اور حقیقت میں اس کی اُستادی کی بنیاد دستگاہ فارسی پر قایم ہے فارسی ہی کے اثر سے اسکے یہاں ایسی لطیف ترکیبیں پائی جاتی ہیں جو شعر کی جان ہیں۔

بدنام میرے گریۂ بے حد رسوا سے ہو چکے — اب عذر کیا رہا نگہ بے حجاب میں

مطلب کی جستجو نے یہ کیا حال کر دیا — حسرت بھی اب نہیں دل ناکامیاب میں

غرض آرزوہائے دلِ رشک آشنا، چشم ستارہ بار، آہوئے نیم خواب، شکوۂ زخم ریز، عشق ستیز، کار، ستم آموز روزگار،

التفات ستم نما، بیگانہ آشنا، خموشی اثر، اجل چارہ ۔۔۔ اور اسی قسم کی بیسیوں استوار اور خوشنما ترکیبیں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن کی طبیعت فارسی مذاق سے بخوبی آشنا تھی اور یہ مرصع کاری اسی کا پرتو ہے۔

اصغر بھی مومن کی طرح فارسی سے متاثر نظر آتے ہیں ان کے کلام میں ایسی دلکش ترکیبوں کی کمی نہیں۔

جو مجھ پر گزرتی ہے شب بھر وہ دیکھ لے ہمدم — چمک رہا ہے مژہ پر ستارۂ سحری

پھر دل میں التفات ہوا ان سے جاگزیں — اک طرز خاص رنجش بے جا لئے ہوئے

کیا کہئے جاں نوازی پیکانِ یار کو — سیراب کر دیا دلِ منت گزار کو

غرض موج ترنم سحری، آفتاب نیم شبی، شعلۂ عریاں، سراب تمنا، شورش بے حاصل، شعلۂ گلفام اور اسی قسم کی بہت سی ترکیبوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اصغر کو کرسی نشینی تراکیب کا خاص سلیقہ ہے اور اس نے الفاظ کی مینا کاری سے اشارات و کنایات کا طلسم کھول دیا ہے۔

اس اجمالی بحث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جہاں تک تخلیق معانی، ایجاد اسالیب، تزئین بیان، شادابی خیال، صفائے گفتگو، استخوان بندی تراکیب، تصویر کشی اور مرصع کاری کا تعلق ہے اصغر شعرائے عصر حاضر میں ایک ممتاز درجہ کا مالک ہے اس سے جو کچھ ہمیں شکایت ہے وہ یہ کہ:

ے خانہ میں کیوں یاد خدا ہوتی ہے اکثر — مسجد میں تو ذکرِ مئے و مینا نہیں ہوتا (ریاض)

لیکن اس کے باوجود اس کی خوبیاں، خامیوں سے زیادہ ہیں اور اس نے اپنے رنگ و آہنگ سے جدید اُردو شاعری میں امتیازی جگہ حاصل کر لی ہے۔

خواجہ احمد فاروقی ام - اے

جھوٹا اشتہار دینا حرام ہے، کیں اس سے زیادہ مبرہ پاس کوئی ثبوت صداقت نہیں - لانا نہ لانا آپ کا فعل ہے -

معجون عنبری یہ دوا دنیا بھر میں مقبولیت حاصل کر چکی ہے دماغی کمزوری کے لئے اگر یہ صفت ہے جوان، بوڑھے سب کھاتے ہیں اس دوا کے مقابلہ میں سیکڑوں قسم کی ادویات اور کشتہ جات بیکار ہیں اس سے جھک اس قدر بڑھتی ہے کہ دو تین سیر دودھ اور بادام بھی ہضم کر سکتے ہیں، اس قدر مقوی دماغ ہے کہ کمزوری کی باتیں بھی بھی خود بخود یاد آنے لگتی ہیں اس کو شوق آمیزش سے تصور فرمائیے خود بخود یاد آنے لگتی ہیں اس کو شوق آمیزش سے تصور فرمائیے استعمال کرنے سے پہلے اپنا وزن کر لیجئے، ایک شیشی چھ سات سیر خلط آپ کے جسم میں اضافہ کر دے گی، اس کے استعمال سے ۱۸ گھنٹے کام کرنے سے مطلق تھکن نہ ہوگی - یہ دوا رخسار دل کو گلاب کے پھول کے مثل سرخ اور دشمن کندن کے درخشاں بنا دے گی - یہ دوا نہیں ہے بلکہ ایک جواہر ہے، ایک شیشی تین ہفتہ استعمال کرنے کے بعد اپنا وزن کر لیجئے، اس کے استعمال سے ہزاروں بلکہ لاکھوں اس سے فائدہ اٹھا چکے ہیں، ۲۰ سال سے ہمارا دوا خانہ قائم ہے، ہمارا دوا خانہ سوا سال سے قائم ہوا

مودودی صاحب اور مسئلۂ امارت

مسئلۂ امارت سے متعلق نگار میں میرے جو چند مضامین شایع ہوئے ہیں، انھوں نے مودودی جماعت میں ایک کھل بلی سی مچا دی ہے۔ ہر شخص اپنی جگہ کچھ گھبرایا ہوا سا نظر آتا ہے اور پوری طاقت کے ساتھ مل جل کر سب اس وار کو روکنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا رہے ہیں جواب تک وہ دوسروں پر کیا کرتے تھے۔ انھیں اس کی خبر نہ تھی کہ وہ ان پر بھی بھرپور پڑ سکتا ہے "کوثر" میں ان حضرات نے جو کچھ لکھا تھا اس پر میں نے مختصر سا تبصرہ کیا تھا جو اکتوبر کے نگار میں "مودودی اسکول کے تربیت یافتہ نقاد" کے عنوان سے شایع ہو چکا ہے۔ اس پر مودودی جماعت کی طرف سے نگار ہی میں ایک تحریر چھپی ہے۔ یہ سمجھنے کے کئی قرینے ہیں کہ یہ تحریر جماعت کے ذمہ دار لوگوں نے باہمی صلاح و مشورے سے لکھی ہے۔ مگر ایک غیر ذمہ دار رکن جماعت کے نام سے شایع کرائی گئی ہے۔ اس سے بھی ان حضرات کی سراسیمگی کا اظہار ہوتا ہے۔ ذمہ دار لوگ پردہ میں رہنا چاہتے ہیں۔ اس میں ان "اسلام پرستوں" کی یہ "جاہلی مصلحت" ہے کہ اگر بحث میں نیچا دیکھنا پڑے تو ان کی نیک نامی پر کوئی حرف نہ آئے۔ بڑا قرینہ اس بات کا کہ یہ چھوٹے بڑے سب مل جل کر "دماغی کشتی" لڑ رہے ہیں یہ ہے کہ کوثر میں جماعت کے ایک سربرآوردہ رکن مولوی نذیر الحق صاحب نے میرے مقالہ کی ابتدائی اور تمہیدی سطور پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا کہ شوکت صاحب کے دلایل کا مفصل جواب ایک اور رکن جماعت لکھ رہے ہیں جو قریب ہی کوثر میں شایع ہوگا۔ جن صاحب کے نام سے وہ جواب شایع ہوا وہ شاہجہاں پور کے رہنے والے ہیں اور شاہجہاں پور ہی میں مقیم ہیں۔ نذیر الحق صاحب پنجاب کے کسی ضلع میں ہیں۔ کوثر لاہور سے نکلتا ہے۔ اور کسی طرح اس کا امکان نہیں کہ شاہجہاں پوری صاحب نے نذیر الحق صاحب کو لکھ دیا ہوگا کہ آپ صرف ابتدائی حصہ کا جواب دیں، علمی بحث میں کر رہا ہوں۔ یہ بھی بعید نظر آتا ہے کہ "مدیر کوثر" کو شاہجہاں پوری دوست کا جواب موصول ہو چکا تھا اور انھوں نے اس کی اطلاع نذیر الحق صاحب کو کر دی۔ اب قارئین ہی بتائیں کہ مل جل کر آپس کے مشورے سے یہ تحریریں نہیں لکھی گئیں تو ایک کو دوسرے کے جواب کی خبر کیسے ہوئی۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ یہی صاحب جن کے نام سے نگار میں یہ تحریر شایع ہوئی ہے، انھیں سنایا اور مودودی صاحب کی وہ تحریر بھی جس میں انھوں نے ترجمان القرآن میں میرا مقالہ شایع نہ کرنے کے وجوہ بیان کئے تھے۔ ان صاحب نے سن کر فرمایا "میں نے ایک صاحب کی زبانی آپ کو یہ پیغام بھی پہنچایا تھا کہ آپ مودودی صاحب کی امارت پر جو کچھ تحریر فرمائیں میرے نام سے تحریر فرمائیں۔ اس صورت میں مودودی صاحب ضرور اسے شایع کریں گے اور اس کا جواب بھی دیں گے۔" یہ انھیں کے الفاظ ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ صاحب اگر خود کچھ کہنے سننے اور

جواب لکھنے کی اہلیت رکھتے تھے، خواہ وہ کیسا ہی ادھورا، ناتمام اور بے تکا کیوں نہ ہو، تو وہ یہ پیغام کیوں بھجواتے کہ میں اپنے خیالات ان کے نام سے قلمبند کر دوں اور ترجمان کو بھیجوں۔ اس طرح مودودی صاحب کو جواب دینے کے لئے مجبور کیا جائے۔ آسان صورت یہ تھی کہ وہ کہتے میں خود جواب دینے کے لئے طیار ہوں۔ مودودی صاحب کو زحمت دینا کیا ضرور ہے۔ ایک تیسرا قرینہ بھی ہے۔ ان صاحب نے مقدمہ فتح الباری، تہذیب التہذیب وغیرہ چند کتابوں کا ذکر بھی اپنے مضمون میں کیا ہے اور مجھ سے کہا ہے کہ میں ان کتابوں کو دیکھوں۔ گویا انھوں نے ان کو دیکھ لیا ہے۔ حالانکہ جس مقصد کے لئے انھوں نے ان کتابوں کے مخصوص حصے دیکھنے کے لئے کہا ہے ان میں اس کا ذکر تک نہیں۔ یہ بات قارئین اگلی سطور میں ملاحظہ فرمائیں گے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود مولوی صاحب نے ان کتابوں کے وہ مقامات نہیں دیکھے۔ کسی صاحب نے ان کو لکھا کہ آپ فلاں فلاں مقامات دیکھ لیں۔ اور انھوں نے "نقل مطابق اصل" فرما دی۔ اگر واقعی انھوں نے یہ کتابیں یا ان کے وہ مقامات دیکھے ہوتے تو بہتر اور مناسب یہ تھا کہ جہاں اپنی تائید میں دوسری کتابوں سے انھوں نے مفید مطلب عبارتیں نقل فرمائی تھیں وہاں یہ عبارتیں بھی وہ درج کر دیتے۔

ہر چند جواب مشورے سے لکھا گیا ہے مگر پھر بھی ناتمام ہے۔ میں نے اپنے مضمون میں مودودی تحریک کے ان تین نقاط پر بحث کی تھی جن کی طرف نذیر الحق صاحب نے مجھے توجہ دلائی تھی۔ ان کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں لکھا گیا۔ خاص امارت کے متعلق میں نے دو اہم باتیں عرض کی تھیں۔ اول یہ کہ نبی کو چھوڑ کر تنہا کسی ایک انسان کی رہنمائی کوئی شرعی چیز نہیں۔ امام وہ ہو سکتا ہے جس کی نصر و اعانت کا خدا نے وعدہ فرمایا ہو۔ انبیاء علیہم السلام کی اعانت تو وحی سے کی جاتی تھی۔ مگر اب اس کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ وحی در اصل روح امر ہے۔ روح امر کا تو انقطاع ہو چکا مگر امر اب بھی باقی ہے اور وہ "شوریٰ" ہے۔ اس کی تائید میں قرآن کی واضح آیات پیش کر دی گئی تھیں۔ دوسرے یہ کہ جب تمام مسلمان خلیفہ ہیں تو کس نص و فرمان کی رو سے ان کو یہ حق پہونچتا ہے کہ وہ اپنے جیسے ایک انسان کو اپنا امام چنیں ان میں سے کسی چیز کا بھی کوئی جواب نہیں دیا گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ باتیں تنقید کرنے والے کو تسلیم ہیں۔ یا ان کا جواب دینے سے وہ عاجز ہیں۔ دونوں صورتوں میں یہ خیانت ہے، اگر یہ باتیں تسلیم ہیں تو ایک سچے مسلمان کی طرح ان کو مان لینا چاہئے تھا۔ اور اگر ان کا جواب سمجھ میں نہیں آیا تھا تو اس کا بھی اعتراف کر لینا چاہئے تھا۔

یہی نہیں بلکہ ساری تحریر شرمناک خیانتوں سے پُر ہے، جان بوجھ کر ایسا کیا گیا ہے یا ان جانے، اس کا فیصلہ میں قارئین پر چھوڑتا ہوں۔

سب سے بڑی خیانت اور غلط بیانی یہ ہے کہ مجیب صاحب فرماتے ہیں:

"پروفیسر صاحب نے ہماری پوری جماعت کو "غلط کار" اور "منافق" اور "یہود و نصاریٰ کے مشابہ" اور اس سے بڑھ کر "مشرک فی الرسالہ" جیسے لقب سے نوازا ہے"۔ اس میں منافق، یہود و نصاریٰ کے مشابہ اور مشرک فی الرسالہ

الفاظ کو واوین سے گھیرا گیا ہے۔ عام طور پر وہی الفاظ واوین کے درمیان دئے جاتے ہیں جو دوسرے کے ہوتے ہیں۔ مجیب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ میں نے ان کی جماعت کے متعلق یہ الفاظ لکھے اور وہ ان کو جوں کا توں نقل فرما رہے ہیں۔ جبھی تو انھوں نے ان کو واوین کے درمیان دیا ہے ——— حالانکہ یہ غلط ہے۔ میں نے یہ الفاظ استعمال ہی نہیں کئے۔ میں نے "منافق، یہود و نصاریٰ کے مشابہ، اور مشرک فی الرسالۃ لکھا ہی نہیں۔ میرے قلم سے یہ الفاظ اس شکل و صورت میں نکلے ہی نہیں۔ میرا مقالہ اکتوبر کے نگار میں شایع ہوا ہے۔ میں مودودی جماعت کو چیلنج کرتا ہوں کہ وہ یہ الفاظ میری تحریر سے نکال کر دکھائیں۔

.....

.....

.....

.....

بات یہ ہے کہ میں نے ایک امام کی مطلق اطاعت کی بابت لکھا تھا کہ یہ یہود و نصاریٰ کی طرح اتخاذ رب ہے اور ایک طرح سے شرک فی الرسالت بھی۔ گفتار و کردار کا اختلاف جہاں دکھایا گیا تھا وہاں یہ الفاظ تھے۔ "یہ ہے گفتار و کردار کا فرق جسے شاید مذہبی ادبیات میں منافقت کہا گیا ہے"۔ جو کچھ بھی کہا گیا تھا اصل مسئلہ سے متعلق تھا۔ اُصول کی پرکھ کی گئی تھی اور اُصول ہی کی بابت اظہار خیال کیا گیا تھا۔ ذات کے متعلق کچھ نہ تھا۔ جھوٹ کو جھوٹ سبھی کہتے ہیں۔ غلط بہر حال غلط ہی کہا جاتا ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو پھر کوئی علمی بحث ہی کیوں کی جائے۔ مگر ایسا کوئی نہیں کرتا کہ جب اسکے اُصول پر جرح کی جائے اور انھیں غلط بتایا جائے تو وہ روٹھ جائے۔ اور کہنے لگے بس صاحب آپ نے میرے اُصول کو شرک بتایا تو میں مشرک ہوا۔ میری آپ کی بات چیت نہیں ہو سکتی۔ آپ مشرک ہوئے یا یہود و نصاریٰ کے مشابہ۔ آپ منافق ہوئے یا غلط کار یہ تو آپ کہیں۔ میں نے تو آپ کے اُصولوں پر محض جرح کی ہے۔

بڑے مزے کی بات یہ ہے کہ جلیل احسن صاحب نے نجی طور پر ایک خط میں تعریض کی تھی۔ اور مجھے لکھا تھا "بری چیز یہ ہے کہ میں آپ کی "ذاتی" تحقیر کروں۔ اور آپ کو مثلاً یہود و نصاریٰ سے تشبیہ دینے لگوں یا مشرک فی الرسالت کے لقب سے نوازوں"۔ اس کا جواب اسی وقت دیدیا گیا تھا کہ اُصول کی بابت اظہار خیال کیا گیا ہے۔ کسی کی ذاتی تحقیر نہیں کی گئی ہے اسکے بعد ان کا ایک اور خط آیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ میرے اس جواب سے ان کا اطمینان ہو گیا تھا۔ اس میں وہ فرماتے ہیں "آپ کے پہلے مقالہ کا دیباچہ شرافت و متانت کی گفتگو کا آغاز تھا یا تیز و تند اشتعال انگیز فقروں کا سیلاب"۔ دیکھئے اس میں مشرک وغیرہ القاب کا ذکر چھوڑ دیا گیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ بہت اچھا ہم مانتے ہیں کہ آپ نے منافق وغیرہ القاب سے ہمیں نہیں نوازا مگر آپ نے سب سے پہلے مضمون میں "تیز و تند فقرے" کیوں استعمال فرمائے۔ یہ دہی شیر اور بکرے کے بچے والی کہاوت ہوئی کہ اچھا تو نے ہمارا پانی گندہ نہیں کیا لیکن سال بھر پہلے تو نے گالی کیوں دی تھی۔ جلیل صاحب بھول رہے ہیں

اول میں نے ایسے فقرے استعمال نہیں کئے جنھیں "تیز و تند" کہا جا سکے۔ اگر کئے ہیں تو وہ ان کی نشان دہی فرمائیں دوسرے وہ فقرے بھی ذاتی نہیں بلکہ اصولی ہی تھے۔ تحریک کی بابت میں نے اپنے اس شبہ کا اظہار کیا تھا کہ اسلام کے نام سے کوئی اور ہی کام لیا جا رہا ہے۔ اور اسے شبہ ہی کہا تھا۔ اس میں کون سی تیزی ہے۔ ایک بات یہ تھی کہ جب مودودی صاحب کو مضمون بھیجا گیا تو انھوں نے اس وقت تک کوئی جواب نہیں دیا جب تک ایک جوابی کارڈ سے یاد دہانی نہیں کرائی گئی۔ اخلاق کا یہ کچھ اچھا ثبوت نہ تھا۔ بیچارے نیاز پر لے دے کی جاتی ہے۔ اس کو بے دین بتایا جاتا ہے۔ مضمون نگار صاحب نے بھی اپنے ایک خط میں کچھ ایسی ہی بات کہی ہے۔ لیکن نیاز کے اخلاق اور اس کا عمل وہی ہے جس کی اسلام نے تعلیم دی ہے۔ زبان کا بے دین اور عمل کا مسلمان میرے نزدیک اس سے کہیں بہتر ہے جو عمل کا بے دین اور زبان کا مسلمان ہے۔ اسلام اسلام پکارنے سے کوئی مسلمان نہیں ہو جاتا جب تک اس کا عمل اسلام کے اصولوں پر نہ ہو۔

اسلام کے اصول آپ کے نزدیک مولوی کی عبا کی طرح ہیں۔ جب چاہا پہن لیا اور جب چاہا اتار پھینکا۔ انہی صاحب نے اپنے ایک خط میں مجھے لکھا ہے: "مجھے خوشی ہوئی کہ آپ بورڈ کی امارت کو حدیث و سنت کی روشنی میں پیش کر رہے ہیں اور اس سے زیادہ مسرت کی چیز یہ ہے کہ آپ نے یہ تنقیدی سلسلہ نگار میں شروع کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس محاذ سے دعوت کو کوئی خطرہ نہیں۔ جس محاذ سے دعوت کو کوئی خطرہ نہ ہو اس محاذ پر توجہ قطعاً لاحاصل ہے۔" اس کے بعد ارشاد ہوا ہے۔ "دعوت کے نقطۂ نظر سے ہمارے نزدیک جو حلقہ اہمیت رکھتا ہے وہ دینی حلقہ ہے۔ اور دینی حلقے میں بورڈ کی امارت کا بیج جڑ نہیں پکڑ سکتا۔ اس کے علاوہ کسی "نامی" تحریک کو مقالہ بازی سے نہیں دبایا جا سکتا۔"

دیکھا آپ نے یہ ہیں ان حضرات کے خیالات اور یہ ہے ان کی حق دوستی، حضرت اکرم تو فرماتے ہیں: "حکمت ایک مسلمان کی گم شدہ چیز ہے۔ جہاں پاتا ہے اٹھا لیتا ہے۔" اور "اسلامی جماعت" کے ارکان، یعنی مودودی صاحب اور ان کے ساتھی، سیاسی مصلحتوں میں الجھے ہوئے ہیں۔ نگار بے دین پرچہ ہے اس لئے اگر اس میں کوئی دین کی بات شائع ہو تو نہ مانی جائے یا نہ مانی جائے گی۔ اور اگر وہ چار مان بھی لیں تو اس سے ہماری "نامی" تحریک کو کیا نقصان پہونچے گا۔ یہ انداز فکر سراسر جاہلانہ ہے۔ اس پر اسلامی طرز تصور کی کوئی جھلک ہی نہیں پڑی۔ اس کی بنیاد مصلحت پر ہے۔ عام طور پر بے دین جو جماعتیں بناتے ہیں سیاسی طاقت حاصل کرنے کے لئے بناتے ہیں۔ جب ایک انبوہ ان کے ساتھ ہو جاتا ہے تو وہ سمجھتے ہیں کہ ان کو بڑی طاقت حاصل ہو گئی۔ حق و ناحق اور راست و ناراست کے متعلق ان کا نقطۂ نظر بدل جاتا ہے۔ وہ حق کو حق پرستانہ نگاہ سے نہیں دیکھتے۔ جماعتی مصلحت اور سیاسی چال کی عینک لگا کر دیکھتے ہیں۔ "اسلامی جماعت" کی حیثیت بھی یہی ہے۔ ایک حق بات اس لئے ان اصحاب کے نزدیک ناقابل التفات ہے کہ وہ ایک ایسے پرچے میں شائع ہوئی ہے جو بدنام ہے۔ اور بدنام بھی ان اچھے بندوں کا کیا ہوا ہے۔ لطف بالا لطف یہ ہے کہ پہلے ہی سے ایک حلقہ

چُن لیا گیا ہے جو ان حضرات کے نزدیک دینی حلقے کے نام سے موسوم ہے۔ اب یہ حضرات ہر اس چیز کو دین کہتے ہیں اور اسکی طرف توجہ فرماتے ہیں جو اس حلقے کی "دین چھاپ" ہے۔ "دینی حلقے میں بورڈ کی امارت کا بیج جڑ نہیں پکڑ سکتا" کیوں؟ اس لئے کہ وہ "دین چھاپ" نہیں۔ اور اگر "بے دین حلقے" میں جڑ پکڑ جائے تو کیا نقصان ہے۔ اس حلقے کو تو دینی حلقے میں شامل کرنے کا آپ اور وہ ہی نہیں رکھتے۔

گر مسلمانی ہمیں، ست کہ داعظ دارد وائے گر در پس امروز بود فردائے

ایک طرف آپ فرماتے ہیں۔ "جس محاذ سے دعوت کو کوئی خطرہ نہ ہو اُس محاذ پر توجہ قطعاً لاحاصل ہے"۔ دوسری طرف آپ توجہ فرماتے ہیں اور خیانتوں کا ایک طومار باندھ کر نگار کو بھیجدیتے ہیں۔ یہ کیا ہے؟ شاید یہی وہ طریقہ بحث ہے جسے آپ نے "دماغی کشتی" کہا ہے۔ آپ محض اپنی دماغی صلاحیتوں کی جانچ کے لئے اس میدان میں اُترے ہیں۔ اس کے سوا آپ کے نزدیک اس کا کوئی حاصل نہیں۔ آپ نے جو تین خط مجھے لکھے کیا وہ بھی "دماغی کشتی" ہی کے داؤ پیچ تھے۔ اگر آپ اپنے خط میں اس کا اظہار فرما دیتے تو میں ان کی طرف توجہ ہی نہ دیتا۔ دراصل میں آپ سے "کشتی" لڑنا نہیں چاہتا میرے عزیز دوستوں اور شاگردوں کا بحمداللہ ایک بڑا حلقہ ہے۔ (بدقسمتی سے چند روز کے لئے آپ بھی اس میں شامل رہ چکے ہیں) وہ آپ سے نبٹنے کے لئے کافی ہے۔

دوسری خیانت اس سے بھی زیادہ پر لطف ہے۔ میں نے اپنے پہلے مقالے میں (نگار مئی ۱۹۶۶ء) لکھا تھا۔ "مسلمانوں میں سے ایک جماعت کا خیال ہے، جیسا کہ ابن خلدون نے لکھا ہے، کہ امیر کی ضرورت اور اس کا انتخاب کسی نص شرعی سے ثابت نہیں۔ اور اس حیثیت سے وہ کوئی اسلامی پیز نہیں۔ اس کی ضرورت محض امر عقلی ہے۔ امیر کا انتخاب اس لئے کیا جاتا ہے کہ سوسائٹی اور اجتماع انسانی میں نظم قایم رکھا جا سکے۔ ابن خلدون نے ان حضرات کی اس عقلی دلیل پر جرح کرتے ہوئے لکھا ہے: "کہ ان کا یہ عقلی استدلال جس سے وہ امارت کی ضرورت ثابت کرنا چاہتے ہیں، بہت ہی لچر اور پوچ ہے۔ اس لئے یقین ہے کہ نصب امام کا وجوب عقلی نہیں بلکہ شرعی ہے۔ اور وہ ہے صحابہ کا اجماع اور انکا اتفاق" اس کے بعد میں نے ابن خلدون کے اس استدلال کے متعلق اسی مضمون میں لکھا تھا:۔ "اہل ہوش جانتے ہیں کہ ابن خلدون کے اس استدلال کی حیثیت کیا ہے۔ مسلمانوں کے اس گروہ کا مطلب جو ضرورت امامت کو عقلی بتاتے ہیں یہ ہے کہ اصحاب رسول نے جو انتخاب کیا وہ کسی شرعی نص قطعی پر مبنی نہ تھا۔ انھوں نے اپنی رائے اور قیاس سے امام کی ضرورت سمجھتے ہوئے اس کا انتخاب فرمایا۔ اب اگر ابن خلدون جیسے منطقی اور فلسفی اس عقلی ضرورت کا تار و پود بکھیرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ حضرات صحابہ نے ضرور ہی کسی شرعی حکم پر تکیہ کرتے ہوئے یہ انتخاب فرمایا تھا"

ابن خلدون کا استدلال اور اس کے متعلق پوری بحث اولین مضمون ہی میں دیدی گئی تھی۔ بحث کا کوئی حصہ ایسا نہ تھا جو اس میں نہ آگیا ہو۔ مگر اس بددیانتی کا بُرا ہو کہ "مودودی اکھاڑے کے یہ پہلوان" فرماتے ہیں: "پروفیسر صاحب نے ابن خلدون

کی ایک طویل بحث میں سے صرف ایک عبارت اپنے مدعا کے موافق پاکر لے لی ہے۔ باقی ساری بحث کا ذکر تک نہیں کیا۔" پھر یہ داؤ چلتے ہیں کہ "یہ پوری عبارت مغالطہ دہی کا ایک عجیب نمونہ ہے۔" بتائیے میں اس حرکت کو کیا کہوں۔ مغالطہ دہی سے کوئی اونچا لفظ ہونا چاہئے۔

ابن خلدون ایک مورخ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ حضور اکرم کے بعد صحابہ کرام نے جو حضرت ابوبکر کو خلیفہ منتخب فرمایا وہ اس لئے نہ تھا کہ قرآن میں ہے یا حضرت نے اس کا امر فرمایا ہے۔ بلکہ خود صحابہ نے اپنی عقل سے یہ سمجھ کر انتخاب کیا تھا کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو مسلمانوں میں نظم و ضبط قایم نہ رکھا جا سکے گا۔ رہا یہ کہ ابن خلدون اس کی بابت کیا رائے رکھتے ہیں سو اس سے کوئی بحث نہ تھی۔ اس نقل عبارت کا منشا صرف اس قدر تھا کہ تنہا میں ہی نہیں بلکہ اور اہل علم بھی ہیں جو حضرات صحابہ کے اولین انتخاب کو ایک عقلی بات بتاتے ہیں۔ اس کے بعد اہلِ نظر بتائیں کہ اُس جرح و بحث کے نقل کرنے کی ضرورت کیا ہے جو ابن خلدون نے ان حضرات کی اس رائے پر کی ہے۔ بالفرض میں اس بحث کو نقل نہ بھی کرتا تو بھی مجھے مغالطہ دہی کا الزام نہیں دیا جا سکتا تھا۔ اب ذرا اس خیانت کی عظمت اس روشنی میں ملاحظہ کیجئے۔

(۱) اول اس جرح و تفصیل کی ضرورت نہ تھی جو ابن خلدون نے ان حضرات کی اس رائے پر کی ہے۔ اس لئے کہ ابن خلدون کا مسلک نہیں بتایا گیا تھا بلکہ ان کی روایت نقل کی گئی تھی۔

(۲) اور اگر ضرورت تھی تو وہ تفصیل بھی ابتدائی اور اولین مضمون میں دیدی گئی تھی۔ اور ضروری نہیں کہ ہر بار اس تفصیل کو دہرایا جائے۔

تیسری خیانت ملاحظہ ہو: میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا تھا (ملاحظہ ہو نگار مئی صفحہ ۲۹ سطر ۱۳) وہ فرمایا کرتے تھے کہ حضرت ابوبکر کا انتخاب کسی قدر عجلت میں ہوا۔ اسی کو میں نے اکتوبر والے مقالے میں دہرایا۔ اس پر جلیل صاحب نے کیسا نازیبا ریمارک دیا ہے۔ "یہ واقعہ کی نہایت غلط تصویر پیش کی گئی ہے۔" اللہ رے بے باکی! یہ غلط تصویر کس نے پیش کی؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے۔ ملاحظہ فرمائیے بخاری[1] ہی کی روایت ہے کہ حضرت عمر نے فرمایا:۔ "خبردار رہو بے شک حضرت ابوبکر کا انتخاب ایک فوری کارروائی تھی جس میں فکر و تدبر کو دخل نہ تھا (فلتۃً) مگر اللہ نے اسکے شر سے ہمیں محفوظ رکھا۔" اب اسے یا تو خیانت کہئے یا بے خبری کہ حضرت عمر کے قول کو پہلے میری طرف منسوب کیا گیا پھر بڑی بے شرمی کے ساتھ اس کے متعلق کہدیا گیا کہ یہ "واقعہ کی غلط تصویر ہے"۔ "دماغی کشتی" کا ایک اور داؤ بھی چلا گیا ہے۔ ایک روایت میں "بیعۃ عامۃ" کا لفظ آگیا تھا۔ جھٹ اس سے عمومی بیعت پر استدلال کر لیا گیا۔ حالانکہ علامہ بدرالدین عینی[2] نے اپنی شرح میں ان الفاظ کے جو معنے لئے ہیں وہ یہ ہیں کہ پہلی بیعت میں جتنے آدمی تھے اس سے کچھ زیادہ اس بیعت میں تھے۔ وہ

---

[1] بخاری شریف مطبع احمدی میرٹھ صفحہ ۱۰۰۹ — [2] عمدۃ القاری شرح بخاری جلد ۱۱ صفحہ ۴۳۲

عمومی بیعت نہ تھی - آپ تو ہر بات شرح سے سمجھتے ہیں - یہ بات بغیر شرح کے آپ کیسے سمجھ گئے۔

چوتھی خیانت اور شرمناک خیانت یہ ہے کہ میں نے لکھا تھا یہ جو کہا جا رہا ہے کہ امیر کا انتخاب شرعاً ضروری ہے اور اس پر سب مسلمانوں کا اتفاق ہو چکا ہے یہ غلط ہے - خوارج، معتزلہ میں سے حاتم اصم اور دوسرے لوگ اس کو ضروری نہیں سمجھتے - یہ بھی تو بہرحال مسلمان ہیں اور اہل علم و دیانتدار بھی - مئی والے مضمون میں میرے الفاظ یہ تھے - "ان کے علاوہ معتزلہ، خوارج اور بعض دوسرے فرقوں اور جماعتوں کے متعلق معلوم ہوا ہے کہ وہ نصب امام کو سرے سے واجب یا ضروری ہی نہیں سمجھتے تھے - نہ شرعاً اور نہ عقلاً (نگار - مئی صفحہ ۲۹) اس کے بعد یہی بات اکتوبر والے مضمون میں دُہرائی گئی تو ان الفاظ میں - "حضرت علی کے عہد ہی میں نیک دل مسلمانوں کی ایک جماعت ایسی تھی جو امیر کے انتخاب کو شرعاً ضروری نہیں سمجھتی تھی" - دونوں عبارتیں صاف ہیں - مطلب یہ ہے کہ خوارج اور بعض دوسرے مسلمان بھی کم سے کم یہ بات مانتے ہیں کہ کسی ایک شخص کو امیر چننا شریعت میں ضروری نہیں - اس پر جلیل احسن صاحب نے تبصرہ کیا ہے - "قارئین کو اچھی طرح معلوم ہے کہ پروفیسر صاحب بورڈ کی امارت کے قایل ہیں - لیکن کیا خوارج بھی یہی عقیدہ رکھتے ہیں" - اس کے بعد پھر ارشاد ہوا ہے "بہرحال خوارج کے تینوں گروہوں میں سے کوئی گروہ بھی بورڈ کی امارت کا قایل نہیں ہے"

میں نے اپنے الفاظ اوپر لکھ دئے ہیں - ان میں کہیں یہ نہیں کہ خوارج بورڈ کی امارت کے قایل ہیں - میں نے تو اکتوبر والے مضمون میں بھی یہی کہا ہے کہ خوارج امیر کے انتخاب کو ضروری نہیں سمجھتے - اور یہ بھی اس لئے نہیں کہا کہ میں ان کے قول سے استدلال کرنا چاہتا ہوں - بلکہ منشا یہ ہے کہ مودودی جماعت کے لوگ جو کہہ رہے ہیں کہ امیر کا انتخاب تمام مسلمانوں کے نزدیک ضروری ہے اس کا رد کیا جائے - اور بتایا جائے کہ اب نہیں بلکہ اس سے پہلے حضرت علی کے عہد ہی میں مسلمانوں کا ایک بڑا گروہ اس انتخاب کی ضرورت کا قایل نہ تھا - اور اُسے مودودی صاحب کی طرح اسلام کا کوئی اُصول نہ سمجھتا تھا - جلیل احسن صاحب نے اس تبصرہ کی تان ان الفاظ پر توڑی ہے -

"خوارج کے پہلے گروہ کی رائے نقل کرکے یہ مغالطہ دینا کہ جب وہ امام کے تقرر کو ضروری نہیں سمجھتے تو ضرور ہے کہ وہ بورڈ کو امام بناتے ہوں گے مغالطے کی وہ عجیب قسم ہے جو مناظرہی کو زیب دیتی ہے"

یہ مغالطہ کس نے دیا؟ کس نے یہ لکھا - "جب وہ امام کے تقرر کو ضروری نہیں سمجھتے تو ضرور ہے وہ بورڈ کو امام بناتے ہوں گے" - یہ سب کہاں سے نقل کیا جا رہا ہے؟ یہ آپ کیا لکھ رہے ہیں؟ کیا مودودی صاحب نے آپ حضرات کو غلط بیانی ہی کی تعلیم دی ہے؟ 'دماغی کشتی' کے یہ داؤ پیچ آپ نے کیا اسی تربیت گاہ میں حاصل کئے ہیں؟

..... اس بحث میں کچھ علمی باتیں بھی آگئی ہیں اور چونکہ یہ حضرات اس میدان کے مرد نہیں اسلئے ان سے اس سلسلہ میں ایسی ایسی فاحش غلطیاں ہوئی ہیں کہ بے ساختہ ہنسی آتی ہے - مثلاً میں نے مبرد کی بابت لکھا تھا کہ انھوں نے عکرمہ کو خارجی جماعت کا ایک فرد بتایا ہے -

اس پر جلیل احسن صاحب نے کیا مزے کی بات کہی ہے - "مبرد نے عکرمہ کو خوارج کی جماعت کا فرد کہاں بتایا ہے مبرد نے تو صرف یہ کہا ہے کہ اس رائے کی نسبت عکرمہ کی طرف بھی کی جاتی ہے - پروفیسر صاحب کے نزدیک منسبون الیہ اور منسبون الیہم میں کوئی فرق نہیں - اگر مبرد کو وہ بات کہنی ہوتی جو پروفیسر نے کہی ہے تو الیہ کی بجائے الیہم وہ کہہ سکتے تھے" اس عبارت میں کئی باتیں شاہکار ہیں جن کی توقع ان بھولے بھالے لوگوں ہی سے ہو سکتی ہے جو درحقیقت جنتی ہیں یا اپنے تئیں جنت کا استحقاق ثابت کرنے کے لئے زبردستی اس حدیث پر عمل کرتے ہیں اہل الجنۃ بُلہ (جنت والے بھولے ہوتے ہیں) مبرد کی پوری عبارت یہ ہے[1]: "روایت کیا جاتا ہے کہ منذر بن جارود خوارج کی رائے رکھتے تھے اور یزید بن مسلم جو حجاج بن یوسف کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) تھے وہ بھی خوارج ہی کے ہم رائے تھے - اور صالح بن جارود بھی جو عراق کے صاحب دیوان تھے، یہی رائے رکھتے تھے - اور فقہاء کا ایک گروہ اس رائے کی طرف منسوب کیا جاتا تھا - ان میں سے حضرت عبداللہ بن عبداللہ بن عباس کے مولیٰ عکرمہ بھی ہیں - اور یہی بات مالک بن انس کے بارے میں بھی کہی جاتی تھی" میں نے مبرد کی عبارت کا لفظی ترجمہ کر دیا ہے - مبرد عربی زبان کا مشہور ادیب ہے - وہ اس زبان کے اسالیب بیان سے بخوبی واقف ہے - اس کے یہ الفاظ کہ جن فقہاء کی نسبت اس رائے (خوارج کی) کی طرف کی جا رہی ہے ان میں سے عکرمہ بھی ہیں، صاف صاف بتا رہے ہیں کہ عکرمہ کو بھی اکثر اہل علم نے خارجی کہا ہے - جو عربی زبان کے اسالیب بیان سے باخبر ہیں وہ جانتے ہیں کہ بامحاورہ اور اچھی عربی میں یہ مفہوم ادا کرنے کے لئے کہ عکرمہ اور دوسرے فقہاء کرام کو بھی خارجی کہا گیا ہے یہ الفاظ ہیں - "ان حضرات کی نسبت خوارج کی رائے کی طرف کی گئی ہے" "پروفیسر صاحب" کے نزدیک منسبون الیہ اور منسبون الیہم میں فرق ہے اور وہ یہ کہ منسبون الیہ صحیح عربی ہے اور منسبون الیہم غلط - خصوصیت کے ساتھ اس ترکیب میں جہاں یہ جملہ استعمال ہوا ہے یعنی جہاں دوسروں کی بابت بھی ان کی خارجیت دکھانے کے لئے کہا گیا ہے کہ وہ خوارج کی رائے رکھتے تھے - اس "دماغی کشتی گیر" سے بعید نہیں کہ وہ "فلاں یری رای الخوارج" (فلاں خوارج کی رائے رکھتا ہے) اور "فلاں خارجی او من الخوارج" (فلاں خارجی ہے یا خوارج میں سے ہے) بیان کے ان دو طریقوں میں بھی فرق کرنے لگے اور کہنے لگے "اگر مبرد کو وہ بات کہنی ہوتی جو پروفیسر صاحب نے کہی ہے تو "یری رای الخوارج" کی بجائے "وہ من الخوارج" نہ کہہ سکتے تھے" مبرد نے جہاں کہیں کسی عالم کی خارجیت کا ذکر کیا ہے تو اسی اسلوب اور انہی الفاظ میں "فلاں شخص خوارج کی رائے رکھتا ہے" ملاحظہ فرمائیے صفحات ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۷۲ وغیرہ - اس لئے بلاغت اسلوب کا تقاضا ہے کہ جب یہ بات وہ دوسروں کی طرف سے کہے تو یوں کہے "دوسرے اس شخص کو اس رائے کی طرف منسوب کرتے ہیں یا وہ اس رائے کی طرف منسوب کیا جاتا ہے" (ینسب الیہ جس کی جمع منسبون الیہ ہے) - مجھے زبان و بیان کے یہ اسالیب سمجھانے میں ہندی کی چندی کرنا پڑ رہی ہے - قارئین نگار معاف فرمائیں، خطاب خصوصیت کے ساتھ مودودی جماعت سے ہے اس لئے ایسا کرنا ضروری ہے -

(باقی) شوکت سبزواری

مجنوں گورکھپوری — ایک مطالعہ

(۱)

"ہر انسان اپنے اندر ایک تبکدہ رکھتا ہے جو اُس کا اپنا تعمیر کیا ہوا ہوتا ہے، اور ہر شخص کے کچھ بُت ہوتے ہیں جو اُس کے اندر پیدا ہوتے ہیں۔ یہ وہی بُت ہیں جن کو شاعر "اصنام خیالی" کہتا ہے اور جو پتھر کی مورتوں سے بھی زیادہ سنگین ہوتے ہیں۔ کسی کو اس کی فرصت اور توفیق ہوتی ہے کہ وہ اپنے بتوں کو یکساں جوش اور انہماک سے پوجتا رہے اور کوئی زندگی کی کشاکشوں میں اس طرح محو ہو جاتا ہے کہ اس کو اپنے تبکدہ کا ہوش بھی باقی نہیں رہتا" —— اور ہمارے ادب میں مجنوں کا شمار بھی اُن ادیبوں میں سے ہے جو ایک خیالی تبکدہ رکھتے ہیں، جو اپنے بتوں کو، جہاں تک ممکن ہو سکا ہے، جوش و انہماک سے پوجتے رہے ہیں اور جن کے بطون میں زندگی کی مکروہات اور اس جذبۂ پرستش کے درمیان ہر وقت ایک پیکار اور کشاکش جاری رہی ہے۔ مجنوں کو ہمارے ادب کی اُن مقدس ہستیوں میں جگہ ملی ہے جن کا شعر و ادب "اُن کی شکست کی آواز" ہے۔

افسوس ہے کہ اُن کی واقعاتی زندگی کے حالات سے ہم پوری طرح واقف نہیں ہیں تاہم اتنا ضرور اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مجنوں ابتدا ہی سے ایک ادبی خروش رکھتے تھے۔ اُن کے اندر اُردو اور فارسی ادبیات سے ہمیشہ سے ایک گہری دلچسپی پائی گئی اور اُنھوں نے فارسی شعراء اور اُردو غزلگویوں کا کلام شعور کی گہرائیوں کے ساتھ مطالعہ کیا۔ مشرقی ادبیات کے علاوہ اُن کو مغربی ادبیات سے بھی گہرا لگاؤ رہا ہے۔ اُنھوں نے انگلستان، فرانس اور اُس کے اکثر ادیبوں، شاعروں اور افسانہ نگاروں کو غور سے پڑھا ہے اور اُن سے متاثر ہوئے ہیں۔ ابتدا ہی سے چونکہ اُن کا میلان فکر و تامل کی طرف زیادہ ہے اس لئے اُنھوں نے باقاعدگی سے مشرقی فلسفہ اور تصوف کے ساتھ مغربی حکیموں اور مفکروں کو بھی غور و فکر کے ساتھ پڑھا اور سمجھا ہے۔ مطالعہ ان کی زندگی کی ساعتوں کا بہترین مشغلہ ہے اور جیسا کہ خود اُن کا اندازہ ہے بہت کم مسائل و مباحث ایسے ہوں گے جن کا انھوں نے کم از کم کتابی مطالعہ نہ کیا ہو، اور دُنیا کے بہت کم مصنف ایسے ہوں گے جن سے اُنھوں نے کچھ نہ کچھ بصیرت نہ حاصل کی ہو۔ شعر و ادب کی انھیں دلچسپیوں نے اُن کو "نیاز اسکول" سے ملحق کر دیا اور غالباً سب سے پہلے اُن کی تحریریں اُردو کے مشہور ادبی رسالہ "نگار" میں شایع ہو کر اپنی اصلی ہیئت میں ملک تک پہونچیں، خود ایک بار اُنھوں نے "ایوان" کی ادارت کا ذمہ اُٹھایا تھا لیکن، میں خیال کرتا ہوں، کہ اقتصادی اور اسی نوع کی دیگر دشواریوں کے سامنے آجانے سے وہ رسالہ زیادہ مدت تک زندہ نہ رہ سکا۔ غالباً اپنے ادبیاتی ذوق کی آسودگی کے پیش نظر اُنھوں نے پروفیسری کا پیشہ اختیار کیا اور ہنوز درس و تدریس کا سلسلہ جاری ہے

چونکہ مجنوں صاحب اپنی باطنی کیفیات میں زیادہ کھوئے رہے اس لئے اپنی صحت کی طرف خاطر خواہ توجہ نہ دے سکے۔ پھر یوں بھی فطرت کا اقتضا یہی معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں کو اس قسم کا دماغ، تخئیل اور وجدان عطا ہوا ہے وہ گویا اس سزا میں جسمانی حیثیت سے ضعیف اور کمزور ہوتے ہیں غرض خود ان کی اس خود فراموشی اور بے اعتنائی اور قضا و قدر کی اس "عجیب" روش کا نتیجہ نہایت ماتم خیز ہوا — اور وہ یہ کہ ان کی صحت جو غالباً کسی وقت بھی بہت اچھی نہیں رہی، اب اس نقطے پر پہونچ گئی ہے کہ وہ خود بھی اس کی طرف سے غیر مطمئن اور فکرمند رہتے ہیں۔

مجنوں کی ادبی زندگی کی عمر اب تقریباً چھبیس سال ہوتی ہے۔ اگرچہ ابتداء میں وہ شاعری کی طرف مایل ہوئے تھے لیکن بہت جلد اُن کو اس کا شدید احساس ہوگیا کہ وہ شاعری میں اپنے افکار و میلانات، جیسا کچھ کہ وہ چاہتے ہیں پورا نہ کرسکیں گے۔ اُن کے خیالات ربط و تسلسل اور شرح و تفصیل کے محتاج تھے اور اس لئے شاعری کے روایتی تعینات میں رہ کر ان کا اظہار ناممکن حد تک دشوار ہوگیا تھا۔ میں اس کو مجنوں کی ہوش مندی خیال کروں گا کہ اُنھوں نے اپنے خیالات و جذبات کے ساتھ ساتھ اُردو شاعری کے ساتھ بھی عدل کا سلوک روا رکھا ورنہ دوسری حالت میں یقیناً وہ دونوں کے ساتھ ظلم کرتے۔ کچھ اس وجہ سے اور کچھ اس وجہ سے بھی کہ نثر کی طرف لوگ مقابلتہً کم اعتناء کر رہے تھے، اُنھوں نے نثر نگاری کی طرف توجہ کی۔ لیکن "ایوان اُردو" میں "مجنوں گورکھپوری" ہی کے نام سے داخل ہونا چاہتے ہیں اور نثر بھی اسی نام سے لکھتے رہے ہیں۔ اس میں ایک نفسیاتی اشارہ یہ ہے کہ ان کی شاعری کا دھارا نثر کی طرف مُڑ گیا اور اب تک اُن میں وہ شرارِ آرزو پنہاں ہے جس کی تپش اُن کے ہر افسانے میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم "مجنوں گورکھپوری" سے متعارف ہیں لیکن "احمد صدیق" کو کوئی نہیں جانتا۔ جیسا کہ میں پہلے ظاہر کر چکا ہوں اُن کو فکر و تامل کی طرف ایک فطری میلان تھا، اس لئے ۱۹۲۵ء سے پہلے وہ جو کچھ لکھتے رہے، اُس کا تعلق زیادہ تر فلسفیانہ مسائل و مباحث سے تھا۔ لیکن اس دور میں "افسانہ" آہستہ آہستہ ادب میں اپنا اثر اور رسوخ بڑھاتا جاتا تھا اور ملک کے چند اہلِ بصیرت ادیب اس صنف کی طرف خاص ذوق کا اظہار کر رہے تھے۔ اِدھر پریم چند اس کی نشو و ارتقاء میں مصروف تھے کہ نیاز کے ہمراہ چند دوسرے اہلِ قلم حضرات نے افسانے پر توجہ کی اور مجنوں بھی افسانے لکھنے لگے۔ ۱۹۳۲ء کے اواخر تک اُنھوں نے بھی زیادہ تر افسانے لکھے۔ لیکن ۱۹۳۲ء کے بعد، جو اُن کی شاہراہِ حیات پر ایک سنگِ میل یا نشانِ راہ کا حکم رکھتا ہے، اُن کی نجی زندگی میں چند ایسے حالات پیدا ہوگئے کہ اُن کو اپنے ادب کی لَے دھیمی کرنی پڑی، اس طرح اُن کی ادبی مصروفیتوں کو ذرا دم لینے کی مہلت نصیب ہوئی اور اس عبوری دور میں ایک مرتبہ پھر اُنھیں اپنی ادبی زندگی اور اُردو ادبیات کی زندگی اور اس کے حال و استقبال پر نگاہ کرنے کا موقع ملگیا۔ اُنھوں نے دیکھا کہ افسانے ہر طرف اقلیم سخن پر چھائے ہوئے ہیں۔ اُنھوں نے ایک بار پھر رفتارِ وقت کی نبض پر ہاتھ رکھا اور محسوس کیا کہ اب اگر ہمارے ادیبوں کے قلم مہر و وفا کی حکایتیں چھوڑ کر زیادہ سنجیدہ مضامین کی طرف توجہ کریں، تو اُردو میں سنجیدہ ذوق

کے مضامین کی کمی باقی نہ رہے گی، اس ضرورت اور احساس کی شدّتوں کو محسوس کرتے ہوئے، انھوں نے اپنے قلم کی رفتار ادبی تنقید کی طرف موڑ دی اور آج تک اپنی ناقدانہ بصیرتوں سے اُردو تنقید کو وسعت اور معنویت دے رہے ہیں۔

مجموعی طور پر مجنوں کی ادبی زندگی کو دو عنوانات اور دو ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے — افسانہ نگاری اور تنقید لیکن یہاں تنقید کی اصطلاح کو اُس کے وسیع ترین معنوں میں سمجھنا چاہئے وگرنہ "شوپنہار" اور "تاریخ جمالیات" جیسی کتابیں اور "بیرگساں کا فلسفۂ حدوث"۔ "فلسفۂ یونان" اور "خواب و تعبیر خواب" جیسے مقالات کو کس عنوان کے تحت جگہ دیجائے گی؟ زیرِ نظر مقالے میں ہم مجنوں کے دونوں پہلوؤں پر غور کرنے کی کوشش کریں گے۔ لیکن چونکہ ہمارے ادبی رسائل عموماً زیادہ ضخیم اور بسیط مقالوں کے متحمل نہیں ہو سکتے اس لئے اقتباسات و تشریحات کو چھوڑ کر صرف تنقیدی اشاروں پر اکتفا کرنی ہوگی۔ مجنوں پر لکھنے کا حوصلہ میرے دل میں ہے، وہ اُس مقالہ کو لکھ کر کسی طرح آسودہ نہیں ہو سکتا۔ تاہم اس مقالے کو میں اپنی اس تفصیلی انتقادی بحث سے پہلے دیباچے یا پیش لفظ کی صورت میں پیش کر رہا ہوں جو انشاء اللہ کبھی آیندہ چل کر لکھوں گا — جبکہ فکر و وجدان زیادہ پختہ اور مہلت و فراغت زیادہ وافر ہوگی۔

مجنوں کے افسانوں پر انتقادی روشنی ڈالنے سے پہلے ہم کو اجمالی طور پر یہ سمجھ لینا چاہئے کہ مجنوں افسانے کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں اور افسانے کا مقصد اور اُس کی غایت اُن کی نظر میں کیا ہے؟ اس ذیل میں اُن کی مختصر کتاب "افسانہ" ایک ادبی نقاد کے لئے بہت مفید ثابت ہو سکتی ہے۔ ایک دوسری جگہ وہ افسانے کے متعلق گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"میرے خیال میں فسانے کی اصل و غایت وہی ہے جو تمام فنونِ لطیفہ کی ہے یعنی حقیقت کو مجاز کے پردے میں اس طرح پیش کرنا کہ دُنیا حقیقت کو پا سکے اور اس کی متحمل ہو سکے۔ فسانہ نام ہے حقیقت کی تلاش کا اور شاعری اور تصوف کی طرح فسانہ کی اصلیت بھی وہی ہے جو بہتر فرقوں کی جنگ کی ہے یعنی:۔ "چوں ندیدند حقیقت رہِ افسانہ زدند"

..... غرضکہ فسانہ کو زندگی کے حقایق سے ازلی تعلق ہے اور وہ ان سے انحراف نہیں کر سکتا، یہ سچ ہے کہ فسانے کا کام کھلم کھلا تلقین و تبلیغ نہیں ہے مگر پھر بھی فسانہ نگار کا فرض ہے کہ وہ اپنے پڑھنے والوں کے اندر نئی بصیرتیں پیدا کرے اور حقایق کے پوشیدہ پہلوؤں پر روشنی ڈالے"..... مجھے ہر حقیقت میں ایک افسانوی میلان یا تخئیلی امکان نظر آتا ہے اور میں افسانے کو حقیقت کی ہیئت کو بدل کر تخئیل سے قریب تر کر دیتا ہے، حقیقت ہمیشہ تلخ اور ناگوار ہوتی ہے، افسانہ اُس کو خوشگوار بنا دیتا ہے، افسانہ تخئیل کا دوسرا نام ہے"۔

ان اقتباسات سے مجنوں کے افسانوی نظریات پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ مجنوں کے تمام افسانوی ادب کا پس منظر رومانیت لئے ہوئے ہے اور اُن کے تمام افسانوں کو پڑھ کر اگر کوئی شخص اُن کا مرکزی خیال یا theme معلوم کرنے کی کوشش کرے تو وہ کاروبارِ دلداری و دلفروشی کے علاوہ غالباً کچھ اور نہ ہوگا۔ کارگاہِ حُسن و محبت کی پیہم کشاکش اور اُس کی ناکامیاں — یہ ہے وہ محور جس کے گرد مجنوں کے اچھے افسانے گردش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس سے میرا

مدعا یہ نہیں ہے کہ اس ہیر و محبت کی حکایت کے علاوہ اُن کے یہاں اور کچھ نہیں —— گو میرے نزدیک اگر اُنکا سرمایہ اس کے علاوہ کچھ اور نہ ہوتا تو بھی وہ ہمارے ادب اور ہمارے افسانے کی تاریخ میں قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے — لیکن اُن کے یہاں زندگی کی تلخ حقیقتوں سے بھی بیگانگی نہیں پائی جاتی، وہ زندگی کی تلخیوں کو اپنے افسانوں میں پوری طرح جگہ دیتے ہیں لیکن اُن کی واقعیت، اشتراکی واقعیت (Socialistic Realism) کی قسم کی کوئی چیز نہیں، بلکہ اُس کو رومانی واقعیت (Romantic Realism) کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ حقیقت اور رومانیت، واقعیت اور تخئیلیت — یہ دو چیزیں ایسی ہیں کہ جب تک ہمارے ادیب اور شاعر ان دونوں کو نہایت مکمل حسنِ امتزاج کے ساتھ استعمال کرنے کے قابل نہ ہوں گے، ان کے تمام شعر و ادب میں ایک بدسلیقگی اور بھونڈا پن نمایاں رہے گا۔ میرے نزدیک ہر ادب کا مقصد زندگی کو اس کے اصلی خط و خال میں پیش کرنا نہیں ہوتا بلکہ زندگی کو — جو اُصولاً تلخ اور مکروہ ہے — زیادہ خوشگوار بنا کر پیش کرنا ہوتا ہے۔ ادب زندگی کی نقل یا mimicry نہیں کرتا — وہ زندگی کی ترجمانی کرتا ہے۔ اس وقت مجھے ایک واقعہ یاد آرہا ہے جس کا ذکر غالباً بے محل نہ ہوگا۔ ایک ادبی صحبت میں میرے احباب میں سے ایک صاحب نے کسی ہندوستانی فارسی شاعر کا یہ شعر پڑھا:

سیہ چوری بدست آں نگارِ نازنیں دیدم
بہ شاخِ صندلی پیچیدہ مارِ عنبریں دیدم

یہ شعر اس ہندی شاعر نے علامہ شیخ علی حزیں کے سامنے پڑھا تھا۔ میرے دوست نے یہ بھی کہا کہ یہ شعر سُنکر حزیں کے لبوں پر ایک تلخ مسکراہٹ پیدا ہوئی، گویا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جس شخص کو بحر کا انتخاب بھی نہ کرنا آتا ہو، بھلا وہ شعر کیوں کہے اور کیوں اپنی اور شاعری کی رسوائی کرے! حزیں نے کہا: شعر یوں پڑھئے:

سیہ چوری بدستِ آں نگارے
بہ شاخِ صندلی پیچیدہ مارے

جو لوگ اس محفل میں شامل تھے سب نے حزیں کی اصلاح کی بے ساختہ داد دی، کیونکہ واقعی اس اصلاح نے شعر میں زیادہ رقص اور نغمگی پیدا کر دی تھی۔ میں نے کہا "مجھے اس اصلاح میں ایک خوبی اور بھی نظر آتی ہے، اور وہ یہ کہ حزیں نے واقعے کو تخئیلیت بخشدی، اور چونکہ تخئیل، واقعہ سے زیادہ خوشگوار اور زیادہ کیفیت کا حامل ہوتا ہے اس لئے اب شعر میں تشبیہ کی شگفتگی اور دلآویزی کے علاوہ ایک تخئیلی ابہام (Imagination Vagueness) پیدا ہو گئی جس نے شعر کو زمین سے آسمان پر پہونچا دیا —— اس واقعہ کے نقل کرنے سے میرا مقصود یہ تھا کہ واقعیت کو اگر ذرا تخئیلیت کا رنگ دیدیا جائے تو واقعہ چمک اُٹھتا ہے، مجنوں کے یہاں واقعیت اور تخئیلیت کا کافی حد تک ایک دلکش آہنگ ملتا ہے۔ مجنوں کے افسانے ہر حال میں افسانے ہوتے ہیں، اُن میں ہر جگہ "افسانویت" ہوتی ہے۔ اس سے مطلب یہ ہے کہ خواہ وہ زندگی پر تنقید ہوں

یا زندگی کی عکاسی کرتے ہوں، خواہ اُن میں ماحول کی ظالمانہ راہ و رسم سے بحث ہو، خواہ انسانی کردار کے باطنی تہوں پر سے پردے اُٹھائے گئے ہوں، ہر حالت میں اُن میں افسانے کا رنگ باقی رہتا ہے اور پڑھنے والا صاف یہ محسوس کرتا ہے کہ فسانہ نگار کو اس بات کا خیال ہے کہ وہ کوئی پمفلٹ نہیں لکھ رہا بلکہ ادب کی تخلیق کر رہا ہے۔

مجنوں کے افسانے رومانی مدرسہ سے تعلق رکھتے ہیں اور ان میں سے زیادہ تعداد ان افسانوں کی ہے جن میں محبت کی نبض کسی نہ کسی صورت سے رواں ہے۔ اس کے علاوہ اُن کے افسانوں میں فکر و تامل کا جو میلان ملتا ہے وہ اُن کی تمام افسانوی فضا پر غالب اور مستولی ہوتا ہے۔ اس طرح اُن کے افسانوں میں ایک "ماورائیت" کا عنصر پیدا ہو گیا ہے جو دراصل "تخئیلیت" ہی کا دوسرا نام ہے۔ اگرچہ ماورائی عنصر کے بہترین مظاہر ان کے وہ افسانے ہیں جو "سمن پوش" کے مجموعے میں شامل ہیں، لیکن ان سے قطع نظر کر لیجئے تو بھی ایک معنویت اور گہری فکر ان کے افسانوں میں ہر جگہ چھائی ہوئی ملے گی۔ مجنوں کے فلسفۂ حیات کو سمجھنے سے پہلے اُن ہستیوں کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے جن کی صحبت میں رہ کر مجنوں کا فکر و وجدان رفتہ رفتہ جوان ہوا ہے۔ وہ فارسی غزل گو شعراء میں سعدی اور نظیری، حافظ و خیام، بیدل اور رومی اور دیگر متقدمین سے متاثر معلوم ہوتے ہیں۔ اُردو شعر و ادب کی تاریخ میں بھی اُن کا رجحان زیادہ تر غزل کے اس دورِ اولین کی طرف زیادہ پایا جاتا ہے جب جذبات میں ایک خاص نرمی و فتادگی، اور زبان میں ایک مخصوص سادگی اور سکون پایا جاتا تھا۔ انگریزی اور مغربی ادیبوں میں وہ غالباً ہارڈی، سولفٹ، کیٹس، موپاساں، چیخوف، ٹرگینف اور آسکر وائلڈ کے علاوہ مغربی مفکروں میں شوپنہار، برگساں، مارکس، فرائڈ اور فلسفۂ یونان و فلسفۂ اشتراکیت سے اثر پذیر نظر آتے ہیں۔ لیکن جس ہستی کا اثر راسخ اور مستقل طور پر مجنوں کو متاثر کرتا ہوا نظر آتا ہے وہ ٹامس ہارڈی ہیں۔ جہاں تک میری غور و فکر نے میرا ساتھ دیا ہے، میں یہ سمجھ سکا ہوں کہ مجنوں کا تعلق اپیکورس کے مدرسۂ فکر (Epicurian School of Thought) سے ہے اور اُنکے خطوطِ فکر مشہور لاطینی فلسفی لوکریشس (Lucretius) کے خطوطِ فکر سے متوازی معلوم ہوتے ہیں ـــ اکثر لوگ Lucretius کا نام سنکر چونکیں گے کیونکہ ان کے ذہن میں اپیکورس کا فلسفہ لذتیت اور تعیش کا دوسرا نام ہے۔ لیکن اکثر خیالات کی طرح یہ خیال بھی جس قدر عام ہے اُسی قدر غلط بھی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بعد میں اپیکورس کے مدرسۂ فکر کے اکثر لوگوں نے اسی قسم کی غلط اندیشیوں کو عام کیا، لیکن اپیکورس کے فلسفہ اور خالص لذتیت اور تعیش کو مترادف سمجھنا ایسا خیال ہے کہ اگر خود اپیکورس کو کسی طرح یہ معلوم ہو جاتا کہ آنے والی نسلیں اُس کے فلسفہ کے متعلق ایسا سوچیں گی تو غالباً وہ ضرور خودکشی کر لیتا۔ اپیکورس کے نزدیک مسرت نام ہے درد اور تکلیف کی عدم موجودگی کا۔ وہ لذتیت چاہتا ہے لیکن اس کا مقصود "لذتیت" سے انفرادی تعیش نہیں ہوتا بلکہ وہ کامل دماغی سکون اور روحانی طمانیت کا ـــ جس کو Ataraxia کہتے ہیں۔ متجسس تھا اور ظاہر ہے کہ اس قسم کے سکون کے لئے حسنِ عمل کس قدر لازم اور ناگزیر چیز ہے۔ آگے چل کر لوکریشس (Lucretius) اپنی مشہور تصنیف De Rerum Natura میں بیان کرتا ہے کہ

قضا و قدر ایسی قوتیں ہیں جو بنی نوع انسان سے غافل ہیں اور اُن کی طرف کوئی اعتنا نہیں کرتیں وہ انسانی جماعت کے آلام و مصائب کی طرف نہ صرف یہ کہ کوئی التفات کرنا پسند نہیں کرتیں بلکہ بعض اوقات وہ درد و کرب میں مبتلا ہوئی مخلوق کا نظارہ ایک طنز آمیز استہزاء اور لذت انگیز مسکراہٹ کے ساتھ کرتی ہیں۔ انگریزی کے مشہور الم نگار شاعر اور ادیب ٹامس ہارڈی کا بھی یہی خیال ہے۔ اپنی ایک نظم میں وہ بیان کرتا ہے کہ ایک بار جب آدم کی اولاد زندگی کی صعوبتوں سے تنگ آکر خدا کے پاس فریاد کرنے گئی تو دیکھا کہ خدا سویا ہوا ہے۔ انھوں نے شور مچایا جس سے وہ جاگ اُٹھا اور اُس نے پوچھا "کون بنی آدم! آدمی! آدمی کیا ہے!!"۔۔۔ گویا اب وہ انسانی جماعت کے متعلق سب کچھ بھول چکا تھا۔ ابتداء میں اس قسم کا فلسفہ رکھنے والا شخص اپنے سینہ میں آتش فشاں چھپائے پھرتا ہے، اور اپنے غم و غصہ کی آگ سے دنیا میں آگ لگا دینا چاہتا ہے تا آنکہ رفتہ رفتہ اس کی اپنی بے چارگی اُس پر ظاہر ہونے لگتی ہے اور پھر اُس کا دل درد و الم سے دُکھنے لگتا ہے اور وہ اسی دُکھتے ہوئے دل کے ساتھ عالم پر نگاہ ڈالتا ہے اور ماتم کرتا ہے۔۔۔ انسانی زندگی کو دیکھتا ہے اور اُس کے دل میں ٹیس اُٹھنے لگتی ہے۔۔۔ اور آخر میں ایک ایسا وقت بھی آتا ہے جب دل دھڑک دھڑک کر خاموش ہو جاتا ہے اور وہ دردناک وجود اپنی آگ میں جلکر مر جاتا ہے۔

اسی قسم کی دردمندی، اسی نوع کی المناکی مجنوں کے تمام افسانوں میں ملتی ہے اور یہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے وہ ہمارے ادب میں "اُردو کے ٹامس ہارڈی" کہلائے جاتے ہیں۔ یہاں پھر میں ایک غلط فہمی کو دور کرنا چاہتا ہوں جو بدقسمتی سے بہت عام ہے۔ اکثر لوگ "سوز و گداز" اور "افسردگی" کو ایک چیز سمجھ کر غلط رائیں قایم کر لیتے ہیں۔ ہمیں اس باب میں حضرت نیاز فتحپوری کا ممنون ہونا چاہئے کہ اُنھوں نے اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے سب سے پہلے توجہ فرمائی۔ آخری تاجدار مغلیہ بہادر شاہ ظفر کی شاعری پر نقد کرتے ہوئے اُنھوں نے لکھا ہے کہ:-

"میرے نزدیک سوز و گداز، افسردگی سے بالکل علیحدہ چیز ہے۔ سوز و گداز کا تعلق تاثراتِ روحانی کی اُس بلند دُنیا سے ہے جسے مادیات سے کوئی واسطہ نہیں، اور اگر ہوتا بھی ہے تو صرف اس قدر کہ اس کو ذریعہ اظہار تاثر سمجھا جائے سوز و گداز اور افسردگی۔۔۔ دونوں کے ارتقاء کا لازمی نتیجہ سکون ہے لیکن فرق یہ ہے کہ اُس میں سکون استغناء ہوتا ہے اور اس میں سکون یاس، اُس میں روح در روحانیت کو ترقی ہوتی ہے اور یہ دماغ و اعضاء میں تعطل پیدا کر دیتی ہے۔ چونکہ سوز و گداز کا تعلق متشائم جذبات سے نہیں ہے بلکہ اس عقلی و ذہنی ارتفاع (Intellectual Sublimity) سے ہے جس کی بنیاد بالکل جمالیات اخلاقی (Ethical Aesthetics) پر قایم ہے۔ اس لئے وہ صرف وہ ایک غموضِ روحانی (Spiritual profundity) ہے جس کی تصوری منزل اُس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک انسان بیک وقت زبردست فلاسفر، بے مثل آرٹسٹ اور روحانی قسم کا لطیف اخلاق نہ رکھتا ہو۔"

یہ ہے سوز و گداز اور افسردگی کا وہ فرق جسے منطق مشکل سے تسلیم کر سکے گی لیکن جس کو وجدان آسانی سے محسوس کر سکتا ہے۔ غالباً میں مبالغہ نہیں کرتا کہ مجنوں کے یہاں سوز و گداز کی جھلک نمایاں ہوتی ہے، مجنوں کی المناکی میں ایک لطیف دردمندانہ طنز کے ساتھ ایک کیفیت خستگی اور گداختگی کی نمایاں ہوتی ہے، یہ داخلی المناک کیفیت ہم کو اُردو غزل گوئی کے اس دورِ اولین کی یاد دلاتی ہے جسکی مخصوص صفت ممتاز متغزلانہ سوز و گداز تھا۔ اُردو پڑھنے والوں کو سمجھانے کے لئے مجنوں کی المناکی کو ہم میر کی اُس "خستگی و برشتگی" سے مشابہ کہہ سکتے ہیں جو میر کی واحد اور تنہا خصوصیت ہے۔ مجنوں، میر کی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "میر کے بیان میں ایک ٹھہراؤ ہے جیسا کہ اُس کے جذبات میں بھی ہے مگر یہ ٹھہراؤ ضبط اور پندار کا ٹھہراؤ ہے جو اگر کہیں مچل جائے تو نہ جانے کتنوں کو مٹا کر رکھدے، میر کے اضطراب میں ایک گہرائی اور سنجیدگی ہوتی ہے جو حاوی ہوتی ہے، اُن کے سوز و گداز میں ایک گہرائی ہوتی ہے جو غالب ہوتی ہے"۔ یہ میر کی دردمندانہ شاعری پر نہایت سوچا سمجھا محاکمہ ہے اور اگر انھیں الفاظ کو مجنوں کی المناک افسانہ نگاری پر بحث کرتے ہوئے دہرا دیا جائے تو ہم ایسا کرنے میں غلطی نہ کریں گے۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ — جیسا کہ اشارۃً عرض کیا گیا۔ مجنوں غزل گوئی کے دورِ اولیں سے بہت مستقل اور دور تک اثر پذیر ہوئے ہیں جیسا کہ اُن اشعار سے پتہ چلتا ہے جو گاہے گاہے وہ افسانوں کے درمیان پیش کرتے جاتے ہیں، اور اُن کے اُن تنقیدی مباحث سے بھی جو "تنقیدی حاشیے" کے نام سے شایع ہوئی ہیں۔

چونکہ مجنوں کی فطرت میں داخلیت اور تحلیلِ نفسی فطرتاً زیادہ ہے اس لئے ان کے تمام اچھے افسانوں میں انسانی کردار کے باطنی پہلوؤں کا بہت گہرا مطالعہ پایا جاتا ہے اور اکثر واقعات و سانحات سے زیادہ وہ اپنے افراد کی نفسیات کی طرف متوجہ معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے کردار — ان کے نظریۂ کردار نگاری کے پیشِ نظر — عوام سے ملتے جلتے ضرور ہیں لیکن ان میں ایک حد تک تخیلی رنگ دے دیا جاتا ہے اور اس طرح اگرچہ وہ کسی دوسرے کرہ کے لوگ معلوم نہیں ہوتے تاہم ان میں کسی جذبے یا خیال کی زیادتی اور شدت، اُن کے کردار میں تازگی پیدا کر دیتی ہے ان کے کرداروں میں یکسانیت بہت پائی جاتی ہے اور اکثر وہ خود مصنف کے نظریات و خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ہر چند یہ طریقہ اب اُٹھتا جاتا ہے کہ افسانے کے درمیان زندگی، ادب، سیاست یا کسی اور خاص موضوع پر کوئی بحث چھیڑ دی جائے تاہم یہ چیز ابتداء کے تمام افسانہ نگاروں مثلاً پریم چند، نذیر احمد، شرر، نیاز فتحپوری، رشید احمد صدیقی وغیرہ میں پائی جاتی ہے۔ اس قسم کے دلچسپ ادبی اور فلسفیانہ بحثیں اکثر مجنوں کے افسانوں میں بھی آجاتی ہیں، جس سے اگرچہ مکالمے فطری نہیں رہتے لیکن اس سے افسانے کی افادیت اور موضوع کی دلکشی میں جو اضافہ ہو جاتا ہے وہ یقیناً ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔ مجنوں کے افسانوں میں واقعات بھی زیادہ تر نفسِ انسانی کی پوشیدہ رازدار تہوں کو نمایاں کرنے کے لئے ترتیب دئے جاتے ہیں اور افسانہ نگار خود اُن کی باطنی کشمکش کو واضح کر کے کرداروں کے داخلی پہلوؤں کا

تجزیہ کرتا ہے۔ مجنوں کے کرداروں میں دوگونہ کشمکش پائی جاتی ہے۔ پہلی کشمکش اس اندرونی پیکار سے متعلق ہے جو ہر وقت انسان کے بطون میں برپا رہتی ہے اور دوسری کشمکش واقعات اور کردار کے درمیان عمل و ردِّ عمل کی صورت میں ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ یہی دوگونہ کشمکش مجنوں کے افسانوں کا مخصوص موضوع ہے۔

مجنوں کی افسانہ نویسی کے متعلق دو سوال اور سامنے آتے ہیں۔ اولاً یہ کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مجنوں کے افسانے عموماً خود اُن کے طبع زاد نہیں ہوتے اور یہ کہ یا تو براہِ راست وہ انگریزی اور روسی ادب سے ماخوذ ہوتے ہیں یا اُنکا ترجمہ! یہ اعتراض بجائے خود اتنا مضحکہ خیز ہے کہ کوئی سنجیدہ آدمی اس پر زیادہ وقت ضایع نہیں کرسکتا اور اس کا جواب خود مجنوں صاحب بھی صرف ایک جُملے سے زیادہ دینا نہیں چاہتے: "میں افسانوں کی بنیاد یا تو مشاہدہ پر رکھتا ہوں یا مطالعہ پر، لیکن دو تین افسانوں کو چھوڑ کر میرا کوئی افسانہ نہ تو ترجمہ ہے اور نہ کہیں سے ماخوذ۔ اس کے بعد جس کا جو جی چاہے سمجھے" البتہ یہ صحیح ہے کہ چونکہ مجنوں صاحب کثرت سے مطالعہ کرتے ہیں اس لئے ان کے مطالعہ کے نقوش دار تسامات ان کی تمام تصنیفات میں منتشر طور پر ملتے ہیں۔ مثلاً اُن کے مجموعے "سمن پوش" کے تمام افسانے اُن کے اُس مطالعہ کے تاثرات ہیں جو روحانیات کے سلسلہ میں وہ اس زمانہ میں کر چکے تھے۔ اُن کے طویل مختصر افسانہ "گردش" کی بنیاد ٹامس ہارڈی کی ایک ناول پر رکھی گئی ہے، اُن کی دوسری ناولٹ "سرنوشت" جارج آلیٹ کے ایک افسانے اور روسی افسانہ نگار ٹرگنیف (Turgenev) کے افسانے The Diary of Superfluous man سے متاثر ہوکر لکھی گئی ہے، ان کے ایک سے زیادہ افسانوں میں ٹامس ہارڈی اور موپاساں کے نقوش ملتے ہیں ان افسانہ نگاروں کے علاوہ اور بھی چند مغربی ادیب اور افسانہ نگاروں کے مطالعہ کے اثرات مجنوں کے افسانوں میں دیکھنے میں آتے ہیں۔ لیکن ان نقوش و تاثرات کے ہوتے ہوئے بھی، مجنوں کے افسانے اُن کی ذاتی تخلیق اور اُن کا انفرادی اکتساب ہیں کیونکہ بہرحال "مضامین غیب سے نہیں آتے" اور ان کا تعلق خود اپنی فکر، اپنے مطالعہ، مشاہدہ اور وجدان ہی سے ہوتا ہے۔ اقبال کا کلام، اگرچہ اس میں مشرقی متصوفین کے علاوہ مغربی حکماء اور شعراء مثلاً گیٹے، بیرگساں، نطشے، لائبنز، ہیگل، ورڈزورتھ، براؤننگ اور ہین کے نقوش ملتے ہیں، کہیں سے ماخوذ یا ترجمہ نہیں کہا جا سکتا۔

دوسرا سوال واقعی ذرا زیادہ غور و فکر کی دعوت دیتا ہے — کیا مجنوں کے افسانے خود اُن کی اپنی واردات اور سرگزشت ہوتے ہیں؟ میں نے اکثر لوگوں کو یہ کہتے سُنا ہے کہ مجنوں جو کچھ لکھتے ہیں وہ اُن کی "آپ بیتی" ہوتی ہے! — اور واقعی مجنوں کے افسانوں میں چند خصائص ایسے ضرور ملتے ہیں جو لوگوں کو اس خیال کے قائم کرنے میں مدد دیتے ہیں، پہلی چیز یہی ہے کہ اُنکے افسانوں میں حیرت ناک حد تک یکسانیت پائی جاتی ہے۔ یہ یکسانیت واقعات یا پلاٹ ہی تک محدود نہیں بلکہ اکثر و بیشتر افسانوں کی فضا اور کردار بھی ایک خاص وضع رکھتے ہیں۔ ان کا پلاٹ اس دوگونہ کشمکش کے گرد گھومتا ہے جسکی طرف اوپر اشارہ کیا گیا۔ اس کے علاوہ مجنوں کے افسانوں میں اس کا آل کار بھی زیادہ تر ایک ہی ہوتا ہے یعنی قضا و قدر کے آگے

انسان کی ناکامی اور بے چارگی! مثال کے طور پر "نقش ناہید" کا رمزی، "سالگرہ" کا جعفری اور "سرنوشت" کا مظہر لے لیجئے اور ان کی مناسبات پر غور کیجئے۔ تینوں بیمار ہیں، اُن کو ضعفِ قلب کی شکایت ہے اور رمزی اور مظہر کو اکثر اسکے دورے بھی پڑ جاتے ہیں، تینوں خواب و خیال کی دنیا کے رہنے والے ہیں، اور ہماری مادّی دُنیا اور مادّی زندگی کی سنگین اور تلخ حقیقتوں سے مجروح ہو رہے ہیں۔ تینوں کے دل میں ایک آرزو ہے جو ناتمام رہی جاتی ہے، اُن کی زندگی کا تخیل ان کے ساتھ دفن ہوا جاتا ہے۔ اگرچہ بظاہر اُن کی زندگی کامیاب سمجھی جا رہی ہے لیکن خود اُن کا دل حسرت سے بیٹھا جا رہا ہے کہ اُنکا شاہکار اُن کے جیتے جی معرضِ وجود میں نہ آسکا اور جو کچھ کہ وہ ہو سکتے تھے لیل و نہار کی گردش نے ان کو ویسا نہ ہونے دیا تینوں کو موت کو قریب آتا دیکھ کر اپنی ماضی پر ایک حسرت آلود نگاہ ڈالتے ہیں اور اپنے قلب و روح کے سانحات بیان کر کے اپنے دل کو تسکین دینا چاہتے ہیں اور آخر کار تینوں کا انجام خودکشی ہوتا ہے۔ مجنوں کے ہیرو اکثر ادبی اور فکری میلان رکھتے ہیں اور عقل کے ساتھ اُن میں جنون و دیوانگی کی رمق پائی جاتی ہے، اگر طولِ کلام کا خوف نہ ہوتا تو اس باب میں میں "نقش ناہید" کے رمزی اور "سمن پوش" والے "حسن شاہ" کی طرف اشارہ کرتا — پھر اگر افسانوں میں مجنوں نے بیاہی ہوئی عورتوں سے اپنا معاشقہ ظاہر کیا ہے اُن کی ہیروئن بھی بیشتر ایک پاکیزہ شعری اور ادبی مذاق اپنے اندر رکھتی ہے اور ہیرو اور ہیروئن دونوں عموماً معاشرت اور سوسائٹی کے ایک خاص درجے سے تعلق رکھتے ہیں۔ واقعات اور حالات کی اس حد تک یکسانیت پڑھنے والے کو اس خیال کی طرف مایل کر دیتی ہے کہ کہیں لکھنے والا جس چیز کو لکھ رہا ہے وہ اس کی اپنی سرگزشت تو نہیں، واقعات اور کردار سے قطع نظر، مجنوں کے اکثر و بیشتر افسانوں میں جو اُنکی پختہ فکر کا نتیجہ ہیں ایک مخصوص فکری میلان ملتا ہے جو غالب اور حاوی ہوتا ہے۔ زندگی اور اس کی قدروں کے متعلق یہ مخصوص، انفرادی نظریہ جب پڑھنے والے کو بار بار مجنوں کے افسانوں میں نظر آتا ہے تو ایک بار پھر وہ اس خیال کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے کہ بہت ممکن ہے یہ مجنوں کی اپنی واردات رہی ہو جس کو بہ اندازِ حدیثِ دیگراں بیان کر رہا ہے — یہ دو سبب بھی عوام میں اس شبہ کو راسخ کرنے کے لئے کافی ہو سکتے ہیں لیکن مجنوں کے مخصوص اندازِ بیان نے اُن کے گمان کو اکثر مرتبہ یقین کی منزل تک پہونچا دیا ہے۔ لب و لہجہ کی صداقت و خلوص، جذبے کی فتادگی اور سپردگی اور افسانہ نگار کی عشقیہ جگر ریزی و دل برشتگی انکو یقین دلا دیتی ہے کہ یہ محض الف لیلہ کی کہانیاں یا امیر حمزہ کی داستانیں نہیں بلکہ ان ادب پاروں کی تخلیق آرٹسٹ کے پارہائے دل سے ہوئی ہے، اور ان کی رنگینی خود آرٹسٹ کے خونِ حیات کی رہین منت ہے۔ یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ مجنوں اکثر اپنے افسانے صیغۂ واحد متکلم (First Person) میں لکھتے ہیں اور مقابلۃً اُن کے وہ افسانے جو "واحد متکلم" میں لکھے گئے ہیں زیادہ اثر انگیز اور پُر تاثیر ہوتے ہیں، بہ نسبت اُن افسانوں کے جن میں Third Person بدلا ہوا ہے۔ یہ اور اس نوع کے دوسرے اسباب پڑھنے والے کے گمان کو راسخ اور اُس کے شبہ کو یقین بنا دیتے ہیں۔

پڑھنے والے کے دل کی یہ آواز اور سرگوشیاں کسی طرح مجنوں تک بھی پہونچ جاتی ہیں اور وہ اس غلط فہمی کو دور

کرنے کے لئے ایک سے زیادہ مرتبہ کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"میرے بیشتر افسانے محبت کے افسانے ہیں۔ اگرچہ اُن میں سے کسی ایک کو بھی "آپ بیتی" سمجھنا پڑھنے والے کی تنگ خیالی کی دلیل ہے۔ میں اپنے ہر پڑھنے والے سے پوچھتا ہوں کہ کونسا افسانہ ایسا ہے جس کے کچھ نہ کچھ ٹکڑے خود اس کی "آپ بیتی" نہ ہوں۔ اس لئے اس ذیل میں مجھ کو کچھ کہنے کی ضرورت نہیں"۔

بات اصل یہ ہے کہ فسانہ نگاری بھی صناعی ہی کی ایک اہم صنف ہے اور افسانہ نگار کا تخیل بھی تجربہ سے بہت بڑی حد تک بے نیاز ہے Daniel Defoe کی مشہور داستان Robinson Crusoe کا سب سے بڑا وصف یہی بتایا جاتا ہے کہ وہ فسانہ کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ وہ حقیقت معلوم ہونے لگتی ہے۔ انگلستان کے مشہور ادیب اور ناقد Ramage of India کے مصنف مسٹر ای۔ ایم۔ فارسٹر نے کچھ دن پہلے آل انڈیا ریڈیو دہلی پر ایک ادبی تقریر میں کہا تھا کہ "بے غرضی" اور "جذبہ" — یہی دو عناصر اور خصائص ایسے ہیں جو ایک ادیب اور پمفلٹ نگار کے درمیان خطوطِ امتیاز کھینچ دیتے ہیں۔ پمفلٹ نگار اسوقت تک جذبے کی شدت اور اثر کی قوت کے ساتھ نہیں لکھ سکتا جب تک خود اُس کو چند روپیلی اور سنہری مصلحتیں یا اسی نوع کی دوسری ذاتی سود و زیاں کا خیال ستاتے رہا لیکن ادیب کا قلم بے غرض ہوتا ہے اور بے غرضی کے ساتھ اس کا کمال یہ ہوتا ہے کہ وہ جذبے سے لکھتا ہے۔ مسٹر فارسٹر نے بتایا تھا کہ شیکسپیئر جس کی ادبی تخلیق پر بالعموم تمام دنیا اور بالخصوص تمام انگلستان ایک خاص پندار محسوس کرتا ہے۔ اُس کا اہم وصف بھی یہی ہے کہ اس نے بے غرضی سے لکھا ہے۔ اس لئے مجنوں کے افسانوں کو "آپ بیتی" خیال کرتے وقت ہم کو یہ ضرور سمجھ لینا چاہئے کہ مجنوں ایک ادیب ہے اور ادیب کی بے غرضی اور جذبہ اس میں بھی موجود ہے۔ وہ تخئیل کا بھی مالک ہے اور اس لئے ضروری نہیں کہ وہ جو کچھ بیان کرتا ہے خود اُس کا اپنا تجربہ، اپنا واقعہ ہے۔ اس کے تخئیل میں وسعت اور عمق ہے اور اس کے جذبے میں شدت اور گیرائی ہے۔ وہ اپنے واقعہ کو اس طرح بیان کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ہر پڑھنے والا اس کو خود اپنی واردات تصور کرے۔ وہ دوسروں کے واقعہ کو اس رنگ میں پیش کرنے کی قدرت رکھتا ہے کہ وہ اس کی اپنی سرگزشت معلوم ہونے لگیں اور یہ کہ وہ حالات و کوائف جو نہ اُس پر گزرے ہوں نہ دوسروں پر اس انداز میں بیان کرنے کی اہلیت رکھتا ہے کہ ہر شخص اُس کو زندگی کا ایک اہم واقعہ سمجھے اور دل میں حیرت کرے کہ اب تک مجھ پر یا اور دل پر یہ واردات کیوں نہیں گزری! — یہ ہے ایک بلند ادیب کی شانِ امتیاز جو بہمہ وجوہ مجنوں میں جلوہ گر ہے لیکن اس ادیبانہ قدرت کے باوصف مجھ کو یہ کہنے میں تامل نہ ہونا چاہئے کہ مجنوں کے افسانوں میں ان کا شخصی رنگ بہت نمایاں رہتا ہے اور اُن کے اکثر کرداروں کے دلوں کی دھڑکن پر مجنوں کے دل کی دھڑکن کا شبہ ہوتا ہے۔ مجنوں کے لہجے میں جو پرخلوص المناکی ہے وہ اس امر کی طرف اشارہ کر رہی ہے کہ مجنوں کے قلم کی آواز میں اُن کے دل کی آواز بھی شامل اور اُن کی تحریریں محض تخئیل کی پیداوار نہیں۔

یہاں پر یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ یہ سب کیفیت مجنوں کے اُن افسانوں میں ہے جن کا مرکزی خیال "محبت" ہے لیکن جن افسانوں میں اصلاحی، تبلیغی یا واقعاتی رنگ زیادہ غالب ہے مثلاً "ہذیا"، "لذتِ آزار" یا "تصادم" وغیرہ تو اُن میں تاثر کی وہ شدت اور طوفان کا وہ اُبھار نہیں ہے جس کو ہم مجنوں کے ساتھ مخصوص جانتے ہیں۔ فی الاصل مجنوں کے وہ افسانے جن کو اُنھوں نے ازراہِ انکسار "ہذیانات" کہا ہے زیادہ لذت، زیادہ کیفیت اور زیادہ تاثیر کے حامل ہیں۔ میرا خیال ہے کہ وہ جس ادب کے لئے پیدا ہوئے ہیں وہ اشتراکی ادب نہیں ہے بلکہ وہ ہے جس کا تعلق عقل و ہوش سے کم اور دیوانگی جنوں اور آشفتہ سری سے زیادہ ہے۔ اس لئے جہاں کہیں بھی وہ "بوعلی سینا" یا "مارکس" بننے کی کوشش کرتے ہیں وہاں ۔ میرا اندازہ ہے ـــ وہ اپنے ادب کے ساتھ ساتھ اپنے اوپر بھی صریحاً ظلم کرتے ہیں۔

آخر میں مجنوں کے اُسلوب کے متعلق ایک لفظ اور کہنا چاہتا ہوں۔ آجکل کے اکثر افسانہ نگار اور ادیب اُسلوب کی طرف کوئی اعتنا نہیں کرتے جس کا نتیجہ نہایت افسوسناک ہوتا ہے۔ ہماری زبان کے اسالیبی امکانات تنگ ہوتے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ اُن کی زبان کی خامکاری، اکثر ان کے شعور و وجدان کی گہرائیوں اور وسعتوں پر پردہ ڈال دیتی ہے۔ وہ کسی جذبے کو ـــ اگرچہ وہ اس جذبے کی شدت کو محسوس بھی کرتے ہوں ـــ پوری طرح بیان نہیں کر پاتے اور اس طرح اکثر جذبات و خیالات اُن کے سینوں میں اُٹھتے ہیں اور لڑکھڑا کر گر جاتے ہیں۔ ان کے بیان میں وہ ابہام و اہمال پیدا ہو جاتا ہے جو بُری طرح اُن کے فن اور ادب کو مجروح کر دیتا ہے۔ ہمارے نوجوان ادیبوں کو یہ حقیقت نہ بھولنا چاہئے کہ ادب اور آرٹ میں اُسلوب اور فارم (Form) کو ہمیشہ ایک ممتاز اہمیت حاصل رہی ہے ـــ اور رہے گی۔ ان کو چاہئے کہ وہ اپنی خلوت گاہوں میں میتھو آرنلڈ (Matthew Arnold) کے یہ الفاظ آویزاں کر لیں ـــ اور ان کو آویزاں رکھیں تا آنکہ اُن کی ادبی زندگی میں ایک وقت ایسا بھی آئے جب وہ خود اُسلوب کی ہمہ گیری اور اثر انگیزی کے راز سے واقف ہو جائیں:

The mighty power of poetry & art is generally admitted But where the soul of this power, at its best, chiefly resides Very many fail to see. It resides chiefly in the refining & elevation wrought in us by the high & rare excellence of the great style.

میں اس کو مجنوں صاحب کی خوش بختی خیال کرتا ہوں کہ اُن کی ادبی زندگی کی ابتداء اس دور سے تعلق رکھتی ہے جب اُسلوب اور انداز سے لوگ اس قدر بے اعتنائی اور بے توجہی نہ برتتے تھے۔ اور یہ کہ اُن کو اُس مدرسۂ فکر و ادب کے رُکن رہنے کا شرف حاصل ہے جو ہمارے ادبِ جدید کی تاریخ میں "نیاز اسکول" کے نام سے مشہور ہے۔ خود نیاز کی ذات گرامی

سے قطع نظر، جو یقیناً زبان کے ساحر ہیں، مجنوں کو بھی اپنے اندازِ بیان کا آپ مالک جاننا چاہئے۔ اگرچہ مجنوں کا اندازِ بیان ہمارے ادب کے اسالیب میں کوئی ابداع یا اختراع نہیں کہا جا سکتا، تاہم اگر ان کے لہجے کی فتادگی اور خلوص، اُن کے جملوں کی نشست اور برجستگی اور اُن کی زبان کی سادگی اور اثر انگیزی اُن کے لئے ایک "صاحبِ طرز" کی جگہ پیدا نہیں کرتی تو یہ تو ماننا ہی پڑتا ہے کہ وہ زبان و بیان کے تمام رازوں سے واقف ہیں اور ایک باکمال آرٹسٹ کی طرح اُن کو کام میں لانے کی پوری قدرت اور صلاحیت رکھتے ہیں۔ میں نے Victor Hugo کے متعلق کہیں ایک جملہ پڑھا تھا۔ "ہیوگو کی موت صرف یورپ کے بڑے آدمی ہی کی موت نہ تھی بلکہ وہ لٹریچر کی موت تھی، کیونکہ ہیوگو اپنی زندگی کے آخر میں آدمی کم رہگیا تھا اور لٹریچر زیادہ" ـــــ اور یہ کچھ ہیوگو ہی پر موقوف نہیں، جب کوئی بڑا ادیب یا شاعر منزل کی ان بلندیوں تک پہونچ جاتا ہے تو اُس سے گوشت و پوست والا آدمی رخصت ہو جاتا ہے اور اس کی تمام ہستی ایک شعر یا ادب ہو کر رہ جاتی ہے، ایسی حالت میں وہ جو کچھ کہتا ہے "ادب" ہوتا ہے ـــ اور غالباً میں غلو نہیں کرتا اگر میں یہ کہتا ہوں کہ "نیاز اسکول" میں خود نیاز کے بعد اگر اس وصف یا خاصہ کا تھوڑا بہت شائبہ کسی میں پایا جاتا ہے تو وہ صرف مجنوں گورکھپوری میں۔

خلش برنی

ایک انگریز کے سر کے بال اُڑنے لگتے ہیں تو وہ کافی رقم اس کوشش میں صرف کر دیتا ہے کہ بال پھر اُگ آئیں۔ لیکن اسکاٹ لینڈ کا رہنے والا ایسی صورت میں اپنا برش اور کنگھا بھی فروخت کر ڈالتا ہے۔

اگر تم ہمیشہ سچ بولتے ہو، تو پھر کسی بات کے یاد رکھنے کی ضرورت ہی نہیں۔

اس وقت دُنیا کو سب سے زیادہ ضرورت کنٹرول کی ہے لیکن یہ کنٹرول، آٹم کا نہیں بلکہ آدم کا ہے۔

ہر چیز کا کوئی نہ کوئی پہلو دلچسپ ہوتا ہے۔ موسم کا لطف جنت میں ہے اور سوسائٹی کا لطف جہنم میں۔

زندگی کوئی بھرا ہوا جام نہیں جسے پینا ہے، بلکہ خالی جام ہے جسے پُر کرنا ہے۔

آپ مجھے بُرا کہیں اور میں خاموش رہوں، اس کا امکان ہے، لیکن اگر آپ نے یہ کہدیا کہ آپ کو مجھے بُرا کہنے کا حق بھی ہے تو پھر میں خاموش نہیں رہ سکتا۔

قدیم سنسکرت لٹریچر

(بہ سلسلۂ مارچ ۴۷ء)

سوم آواز میں ایسی تیزی اور وسعت پیدا کر دیتا ہے۔ جیسے کوئی ملاح کشتی کو آگے بڑھا دے۔ یہ دیوتا خیالات میں بھی تحریک پیدا کر دیتا ہے اس حد تک کہ اُسکے پجاری چیخ اُٹھتے ہیں کہ:

"ہم نے سوم پی ہے۔ ہم لافانی ہو گئے ہیں۔ ہم عالمِ نور میں داخل ہو گئے ہیں اور ہم نے دیوتاؤں کی معرفت حاصل کر لی ہے"۔

سوم کی نشہ پیدا کرنے والی قوت کا بیان اِندر کی حالات کی ذیل میں آچکا ہے۔ چونکہ نباتات میں یہ سب سے اہم شے تھی اس لئے اُس کو جنگل کا بادشاہ اور مالک (وناس پتی) کہا گیا ہے۔

رگ وید کے چند بھجنوں میں جو پچھلے زمانہ کی تصنیف ہیں، سوم کی شخصیت مبہم طریق پر وجودِ ماہتاب سے مخلوط ہونا پائی جاتی ہے۔ یجر وید میں منازل قمر کو سوم کی بیویاں ہونا ظاہر کیا گیا ہے اور اتھر وید میں صریحاً سوم بمعنی ماہتاب بیان کیا گیا ہے۔

براہمنوں میں تو عام طور پر سوم اور چاند ایک ہی چیز ہو گئے ہیں اور اُن میں بیان کیا گیا ہے کہ چاند اس وجہ سے گھٹ جاتا ہے کہ دیوتا اور گزشتہ آباؤ اجداد اس اَمرِت کو کھا جاتے ہیں۔ ایک اُپنشد میں لکھا ہے کہ چاند ہی شاہ سوم ہے جو دیوتاؤں کی خوراک ہے اور جس کو دیوتا پیتے ہیں۔

ویدوں کے بعد کے زمانہ کی لٹریچر میں سوم چاند کا باقاعدہ نام ہو گیا ہے۔ اس لٹریچر کے مطابق چاند اس لئے گھٹتا جاتا ہے کہ دیوتا اُس سے خوراک حاصل کرتے رہتے ہیں اور جب وہ بالکل نالی ہو جاتا ہے تو آفتاب اُس کو بھر دیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اخیر زمانوں میں سوم کا بمعنی ماہتاب منتقل ہو جانا رگ وید ہی کے طرزِ بیان پر مبنی ہے جس میں سوم کو کہیں صراحتاً کہیں کنایتہً چاند یا چاند کی روشنی، مبالغہ کے طریق پر بیان کیا گیا ہے۔

سوم بھی اگنی کی طرح ہند و ایرانی اقوام کے مشترکہ مراسمِ عبادت کی ایک نمودار یادگار ہے۔ رگوید اور اوستا کے بالمقابلہ مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں جگہ سوم پہاڑوں پر پیدا ہوتا ہے جہاں سے اُس کو پرند لاتے ہیں۔ دونوں میں وہ شاہِ نباتات ہے اور ایسی دوا ہے جو موت کو دفع کرتی ہے اور طویل زندگی عطا کرتی ہے۔ دونوں کتابوں میں اُس کے پینے جانے کی

اور اُس میں دودھ ملائے جانے کی کیفیت بیان کی گئی ہے۔ دونوں جگہ یہی بیان کیا گیا ہے کہ اُس کا اصل مقام آسمان ہے۔ دونوں جگہ اُس کو ایک طاقتور دیوتا مانا گیا ہے اور دونوں جگہ آسمانی سوم اور ارضی سوم میں تفریق کی گئی ہے یعنی ایک تو آسمانی شخصیت رکھنے والا دیوتا ہے اور دوسرا مادی شربت یا شراب پینے والا اور یہ دونوں میں یکسانیت اور مطابقت اسدرجہ پائی جاتی ہے کہ ایک کتاب میں اس دیوتا کے جو مخصوص القاب ہیں وہی دوسری کتاب میں ہیں۔

یہاں یہ نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ آگ کی پرستش اُس قدیم زمانہ سے متعلق ہے جب قومیں کسی سرد مقامات پر رہتی تھی قدیم روایات سے ظاہر ہے کہ اس دائمی اور دوامی آتش کی پہاڑوں پر جگہ جگہ حفاظت کی جاتی تھی۔ جہاں یہ قدرتی چشمے نہ ہوں آگ کو کچھ دیر تک قایم رکھنے کا ذریعہ یہی ہو سکتا ہے کہ اُس کو روغن یا الکحل سے روشن اور بھڑکتا ہوا رکھا جائے۔

سماوی و فضائی و ارضی دیوتاؤں کے بیان کے بعد چوتھے قسم کے دیوتاؤں کا تذکرہ بھی بہت اہمیت رکھتا ہے۔ بیاناتِ متذکرہ صدر سے ظاہر ہوا ہوگا کہ جہاں کسی ظاہری اور مادی شے کو دیوتا مانا گیا ہے اُسی کے ساتھ ایک روحانی شخصیت رکھنے والا دیوتا بھی مانا گیا ہے۔ مثلاً اُسی طرح جس طرح قدیم ایرانیوں میں اوستا کے مطابق موکل۔ رب النوع۔ فرشتے مانے گئے ہیں دیگر الفاظ میں مادہ پرستی سے روحانیت کی طرف رفتہ رفتہ قدم بڑھتا جاتا ہے۔ پہلے ٹھوس آسمان کو دیوتا مانا جاتا تھا۔ رفتہ رفتہ آسمان ویسے تو متبرک رہا لیکن اُس کی ایک علٰحدہ روحانی شخصیت بھی قرار دیدی گئی۔ اُسی طرح سوریہ کی کیفیت ہے کہ جرم آفتاب ہی دیوتا تھا لیکن بعد میں اُس سے متعلق کئی روحانی شخصیتیں پیدا ہو گئیں۔ اگنی آگ کی پرستش اب بھی کی جاتی ہے لیکن روحانی دیوتا اگنی علٰحدہ شخصیت ہے۔ رگوید کے بہت پچھلے زمانہ میں اس سے بھی زیادہ ترقی پائی جاتی ہے۔ وہ یہ کہ بعض بسیط اشیا کو دیوتا مانا گیا ہے۔ نیز بعض صفاتی القاب یعنی ایسے اسماء صفت کو جو پہلے کسی دیوتا کی توصیف کے لئے اُس کے نام کے ساتھ یا علٰحدہ لقب کے طور پر استعمال ہوتے تھے وہ بجائے خود مستقل طریق پر دیوتا ہو گئے۔ مثال کے طور پر اس قسم کے چند دیوتاؤں کا ذکر کیا جاتا ہے:۔

۱۔ شیرادہ۔ (ایمانِ مجسم) ۔ اس کی تعریف میں رگوید میں ایک نظم ہے۔

۲۔ منیو۔ (غصہ) دو بھجن اس کی توصیف میں ہیں۔

۳۔ پرجاپتی۔ (مخلوقات کا مالک) دراصل پہلے یہ سوم اور سوتر دیوتاؤں کا صفاتی لقب تھا، لیکن رگوید کی آخری کتاب (منڈل) کے ایک شعر میں خالق کی حیثیت سے ایک علٰحدہ مستقل دیوتا بیان کیا گیا ہے۔ یہی دیوتا بعد کے ویدی زمانہ میں یعنی اتھروید میں اکثر اور براہمنڑوں میں بتکرار خاص الخاص دیوتاؤں کا باپ ظاہر کیا گیا ہے۔ جب سوتروں کا زمانہ آیا تو اُن میں اُس کو برہما سے ملا دیا گیا۔ لیکن ویدی زمانہ کے بعد کے زمانہ میں پرجاپتی اپنی جداگانہ ہستی کے اعتبار سے اپنے جانشین برہما میں نائب ہو گیا۔

۴۔ برہسپتی۔ (خداوند یا آقائے عبادت) بعض کا خیال ہے کہ یہ دیوتا عبادت مجسم کا مترادف ہے۔ دیگر محققین یہ

کہتے ہیں کہ اگنی دیوتا پوجاری کی حیثیت میں جو نذر و نیاز عمل میں لاتا ہے، براہسپتی اُس عمل کا دیوتا ہے - پجاری کے روپ میں اکثر نمایاں طور پر اُس کا تذکرہ رگوید میں کیا گیا ہے - اندر دیوتا سے متعلق افسانوں میں بھی اُس کا ہاتھ ہے - مثلاً جب اندر دیوتا 'دَل' عفریت کو مغلوب کرتا ہے تو براہسپتی گایوں کو ہانک لاتا ہے - برہم پجاری ہونے کی حیثیت سے براہسپتی آیندہ ہندو زمانہ کے برہما کا ایک گونہ ہیولیٰ ہے - ویدی عصر کے بعد کے زمانہ کی مائی تھولوجی (مذہبی افسانوں) میں براہسپتی دیوتاؤں کے اُستاد ایک حکیم عاقل کا نام ہوگیا اور سیارہ مشتری کا موکل بھی -

۵ - اَدِیتی - بہ معنی عقدہ کشا یا بلا قید یا غیر محدود - رگوید کے ابتدائی حصّوں میں یہ لفظ بطور اسم صفت کے اپنے لغوی معنی میں مستعمل ہوا ہے لیکن جیسا کہ اس مضمون میں ظاہر کیا گیا ہے کہ رفتہ رفتہ اسماء صفاتی بھی علٰحدہ علٰحدہ دیوتاؤں کی شخصیت میں منتقل ہوگئے اُسی طرح یہ اسم بھی ایک دیوی کی شخصیت بن گیا - اس دیوی کی پیدائش ہندوستانی ہے حالانکہ اُس کا پتہ نشان اس طرح بتایا گیا ہے کہ وہ وَرُن اور چند دیگر دیوتاؤں کے ایک مختص اور مختصر گروہ کی ماں ہے - دوسری خصوصیت اُسکی یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ جسمانی تکالیف اور گناہوں کی بندش سے آزاد کرانے والی شخصیت ہے - باوجود ان خصوصیتوں کی صراحت کے سوال پھر بھی باقی رہتا ہے کہ یہ دیوی کس شے کی نمایندگی کرتی ہے - لفظ ادیتی میں حرف 'الف' نفی کے معنی پیدا کرتا ہے - اس لحاظ سے مکان کے مقابلہ میں لامکان کا مفہوم اس سے پیدا ہوتا ہے، ملاحظہ ہو ترجمہ ذیل:

"اے مِترا اور اے وَرُن، جب تم اپنے رتھ پر سوار ہوتے ہو جس کی رنگت پو پھٹنے کے وقت سنہری ہوتی ہے اور جسکے بانس یا ڈنڈے غروب آفتاب کے وقت لوہے کے ہوتے ہیں تو تم وہاں سے وہ دیکھتے ہو جو غیر محدود (ادیتی، لامکاں یا فضائے لامحدود) ہے اور جو محدود (دیتیِ زمین) ہے یعنی جو اُدھر ہے اور جو یہاں ہے -

بعض جگہ اس لفظ سے ظرف مکانی کے بجائے ظرف زمانی کا مفہوم بہ معنی ابد ہویدا ہوتا ہے - ملاحظہ ہو فقرہ ذیل :-

"مجھ کو کون اعلےٰ وارفع اَدِیتی کے واپس حوالہ کرے گا کہ میں اپنے ماں اور باپ کو پھر دیکھ سکوں - وہ دیوتاؤں میں لافانی دیوتا اگنی ہے جو مجھ کو اعلیٰ وارفع ادیتی کے واپس سپرد کرے گا تاکہ میں اپنے ماں باپ کو پھر دیکھ لوں - (منڈل ۱ سوکت ۲۴)

ایک مقام پر اس کی تشریح یوں کی گئی ہے :-

"ادیتی آسمان ہے - ادیتی درمیانی ملک (انت رکشا - فضا) ہے - ادیتی باپ ہے، ماں ہے اور لڑکا ہے - ادیتی کل دیوتاؤں (کا مجموعہ) ہے اور پانچوں قوم ہے - ہر شے جو پیدا ہوئی ہے ادیتی ہے اور جو شے پیدا ہوگی ادیتی ہے (منڈل ۱ - سوکت ۸۹)

اقتباسات مندرجہ بالا سے استنباط ہو سکتا ہے کہ رگوید کے شاعروں کے پیش نظر یا اُن کے دماغ میں ادیتی کا کیا مفہوم تھا - اُنھوں نے جس شے کو بیان کرنا چاہا ہے وہ ظاہر ہے کہ مادی الفاظ میں کل کارخانۂ قدرت یا کائنات ہے اور بسیط شکل میں غیر محدودیت ہے یا وہ عالم مافوق النظر ہے جو ماورائے عالم محسوسات ہے - اس طرح سمجھ میں آسکتا ہے کہ وَرُن اور مِترا وغیرہ کیونکر ادیتی کے لڑکے قرار دئے جا سکتے ہیں - یہ لڑکے آدیتہ کہے جاتے ہیں اور اُن کی تعداد رگوید میں

سات بیان کی گئی ہے۔ یعنی متراؔ اور وَرُن کے علاوہ پانچ اور ہیں جن میں سے دو کے نام آریہ مَن اور بھاگ ہیں۔ دونام اور بھی رگوید میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ساتواں کون ہے اس کا پتہ نہیں چلتا۔ ایک جگہ ایک اور آٹھویں لڑکے کا بھی ذکر آیا ہے اور وہ خداوند آتش ہے:

اَدِستا کا مقابلہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہاں بھی سات "اَمیش اِسپَنت" (لافانی ہستیاں) ہیں اور جس طور سے رگوید میں آٹھواں ادیتہ دیوتا آگ کا دیوتا ہے اُسی طرح اوستا میں آٹھویں لافانی ہستی آتر (بہ معنی آتش) ہے پس کہا جا سکتا ہے کہ ایرانی اور ہندوستانی تخئیل کی بُنیاد ایک ہی ہے۔ رگوید کے بعد کے زمانہ میں ادیتہ دیوتاؤں کی تعداد بارہ تک پہونچگئی ہے۔

قطع کلام کے طور پر یہاں ایک نکتہ قابلِ ذکر ہے۔ رگوید کے بھجن گو فرداً فرداً کسی خاص دیوتا کی توصیف میں ہوں لیکن انمیں دوسرے دیوتاؤں کی ثنا و صفت بھی اکثر بیان کر دی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ بالعموم دو دو دیوتاؤں کا جوڑ کر دو ناموں کا ایک مرکب نام بنا کر قایم کیا جاتا ہے، مثلاً متراؔ، ورَن، دیئُوس، پرتھوی، وغیرہم۔ بالفاظ دیگر دو ہستیوں کی ایک ہستی قرار دیدیجاتی ہے اور دوئی کا رنگ مٹایا جاتا ہے۔ تخئیل کی تسکین جب ایک دیوتا یا دو دیوتاؤں کے جوڑے سے بھی نہیں ہوتی تو اُس کا ایک قدم آگے بڑھتا ہے اور وہ چند دیوتاؤں کا ایک چیدہ مجموعہ قایم کرتی ہے جیسے متراؔ۔ وَرُن، آریہ مَن، بھاگ وغیرہم مجموعی حیثیت سے اس مجموعہ کو ایک علٰحدہ ہستی کے ڈھنگ پر قابل پرستش مان کر اُس کا جداگانہ نام رکھدیا جاتا ہے اور محض اُسی نام سے پرستش منسوب کی جاتی ہے۔ مثلاً آدیتہ چند مخصوص دیوتاؤں کے اور (مَرُوت) طوفانی دیوتاؤں کے مجموعے ہیں۔ یہاں تک پہونچ کر بھی تجسس کی کاوش قرار نہیں لیتی اور کُل دیوتاؤں کا ایک مجموعہ قایم کرکے اُس کو وشو (کُل) دیوتاؤں کا لقب دیتی ہے اور اس نام سے اُس مجموعہ کُل کی بحیثیت مجموعی علٰحدہ پرستش جاری کرتی ہے۔ چنانچہ سات بھجن وشو دیوتاؤں کے نام پر ہیں۔ شاعرانہ طبیعت اس سے بھی سیر نہیں ہوتی۔ کثرت سے گھبرا کر ایک اور رنگ اختیار کرتی ہے اور وحدت کی متلاشی ہوتی ہے۔ لیکن تلاش کا دایرہ اُسی طرح محدود رہتا ہے جس کے نتیجہ میں وحدانیت صرف اگنی تک پہونچکر رہ جاتی ہے۔ یہ جوہرِ لطیف فرداً فرداً ہر دیوتا کا مترادف ہو جاتا ہے اور تمام دیوتا اگنی میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ اگنی کا ظہور ہی سارے جہان میں۔ آسمانوں میں۔ فضا میں پانی میں اور زمینوں میں ہے اور جو کچھ ہے وہی ہے۔ اس کی مزید توضیح آیندہ اوراق میں کی جائے گی۔ سردست یہ سمجھنا چاہئے کہ رگوید کی تخئیل اپنے اخیر زمانہ میں یہاں تک پہونچ کر ختم ہوگئی اور اُس منزل تک بھی نہ پہونچ سکی جہاں ایرانی بھائی "مزد" کی جستجو میں پہونچ گئے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دو بھائی بہت سی چیزوں کو ساتھ لیکر راستہ ڈھونڈنے چلے۔ آگے بڑھ کر ایک بھائی سوا ایک کے باقی کو چھوڑ کر اُس ایک چیز کو بجنسہ کسی منزل تک پہونچ کر واپس لے آیا۔ دوسرا بھائی چیزیں چھوڑتا ہوا آگے بڑھتا رہا یہاں تک کہ اُس کے پاس بھی صرف وہی چیز رہ گئی جو پہلا بھائی بجنسہ واپس لے گیا تھا وہ پھر آگے بڑھا اور گو وہ باقی ماندہ چیز کو چھوڑ تو نہ سکا لیکن اُس کا میل دور کرکے اُس کو نکھار دیکر وہ اُس حد تک پہونچ گیا جہاں وہ حالاتِ گرد و پیش کے تحت پہونچ سکتا تھا۔

اب پھر دیوتا اور دیویوں کے حالات کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ اخیر مضمون آدیتی دیوی تک پہونچا ہے۔ اس سے قبل کئی اور دیویوں کا ذکر کیا جا چکا ہے مثلاً اُشس دیوی، سرسوتی دیوی۔ رگوید میں اور بھی دیویوں کا ذکر ہے لیکن حقیقتاً کتابِ مذکور کی رو سے دیویاں کوئی اہم مرتبہ دیوتاؤں کے مقابلہ میں نہیں رکھتیں۔ منجملہ دیویوں کے ایک دیوی رات کی بھی ہے جس کا نام "راتری" ہے۔ یہ آسمان کی لڑکی ہے اور اشویں (توشتر) تو ام دیوتاؤں کی ماں ہے۔ یَم کی بھی وہ ماں ہے اور اُس کا خاوندِ دوست ہے (بہ معنی آفتاب۔ نیز چمکیلا آسمان) اسی طرح دیوتاؤں کی بی بیاں بھی ہیں۔ ان بیویوں کے نام وہی ہیں جو دیوتاؤں کے ہیں۔ اِن میں صرف حرف تانیث اضافہ کر دیا گیا ہے، جیسے اندر سے اِندرانی۔ یہ سب دیویاں دیوتاؤں کی ماتحتی میں جلوہ گر نظر آتی ہیں۔

دیوتا اور دیویوں کے علاوہ ایسی کئی ہستیاں ہیں جو خداوندی مرتبہ نہیں رکھتیں یعنی دیوتاؤں کے درجہ تک نہیں پہونچتیں لیکن جن کو مذہبی افسانوں کے سلسلہ میں جگہ دی گئی ہے۔ ان میں ایک قسم رِبھُو کی ہے۔ رگوید کے گیارہ بھجنوں میں ان کو مخاطب کیا گیا ہے، یعنی گیارہ بھجن اُن کے نام پر ہیں۔ ان کی خصوصیت صنعتی چابکدستی ہے۔ وہ اپنی ہنرمندی سے تقریباً خداوندی مرتبہ پر پہونچ جاتے ہیں۔ اُن کی پانچ صناعیوں میں سے جن کی بدولت وہ دیوتاؤں کے زمرہ میں آسکتے ہیں سب سے بڑی صناعی یہ تھی کہ اُنھوں نے صنعت کے دیوتا توشتری کے پیالہ کو جس سے دیوتا پیتے تھے چار پیالیوں میں تقسیم کر دیا۔ غالباً پیالہ سے مُراد پورا چاند ہے اور پیالیوں سے اُس کی بالا و پست باقی ماندہ چار شکلیں ہلالی اور نصف نصفی دوسری تفسیر اس کی چار موسموں کی تقسیم سے بھی کی جا سکتی ہے۔ رِبھُوں کی نسبت یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُنھوں نے اپنے والدین کی جوانی کو پھر تازہ کر دیا اور اسی قصہ سے متعلق یہ بات بھی بیان کی گئی ہے کہ اُنھوں نے "اُگھوئے" (وہ چیز جو پوشیدہ نہیں رہ سکتی) کے گھر میں بارہ روز آرام کیا۔ اس کی تاویل یوں کی جا سکتی ہے کہ والدین سے مُراد آسمان و زمین ہیں اور آفتاب کے گھر میں بارہ روز رہنے سے یہ مراد ہے کہ قمری سال ۳۵۴ دن کا ہوتا ہے اُس کو شمسی ۳۶۶ دن کے سال کی برابر کرنے کے لئے بارہ روز کا اضافہ ضروری ہے۔ غرضکہ "رِبھُو" ایسی فضائی یا ارضی ہستیاں ہیں جن کے گرد اُن کی صنعت کی بدولت بہت سے افسانے جمع ہو گئے ہیں۔

رگوید میں چند مقامات پر فضائی سمندروں کی ایک دریائی پری کا بھی ذکر آیا ہے جس کا نام اَپ سَرس ہے (بہ معنی پانی میں حرکت کرنے والی)۔ اُس کے مقابلہ میں اُسی فضائی نوعیت کی ایک اور مردانہ ہستی ہے جس کا نام گندھرو ہے۔ یہ دونوں باہم زن و شوہر کی نسبت رکھتے ہیں۔ آگے چل کر اسی رگوید میں ان دونوں کی ایک ایک سے زیادہ تعداد بیان کی گئی ہے۔ پہلے تو اُپسرس بالاترین آسمان سے اپنے عاشق کو دیکھ کر مسکراتی تھی لیکن پچھلے ویدوں میں یہ ہستیاں زمین پر اُتر آئی ہیں جہاں وہ درختوں پر رہتی ہیں اور جھانج اور بانسری بجا بجا کر اپنی موسیقی سے فضا کو مترنم کرتی ہیں۔ براہمنڈوں میں ان پریوں کو بہت حسین بیان کیا گیا ہے اور ان کا کام گانا بجانا اور ناچنا ظاہر کیا گیا ہے۔ ویدی زمانہ کے بعد کے لٹریچر میں

یہ مہاراجہ اِندر کی بہشت کی رقاصہ بن جاتی ہیں - رگوید کی پریوں کے صرف گندھرو ہی دلدادہ نہیں ہیں بلکہ اُن سے انسان بھی تعشق کرتے ہیں چنانچہ ایک دریائی پری کا قصہ جس کا نام "اُروشی" ہے، رگوید کے ایک بھجن میں مختصر طور سے مکالمہ کے طور پر درج کیا گیا ہے - پری کہتی ہے:

"فانی انسانوں کے درمیان میں دوسری شکل میں پھرتی رہی - اور چار خزاں کے موسموں میں بہت سی راتیں میں نے بسر کیں"۔ (منڈل ۱۰ - سوکت ۹۵)

"اُروشی" کا عاشق "پُرُورَوس" التجا کرتا ہے کہ واپس آجائے لیکن اُس کی التجا نامنظور کی جاتی ہے - تاہم اُس کو یہ مژدہ دیا جاتا ہے کہ وہ زندگی جاوید حاصل کرے گا - یہی قصہ "شت پتھ براہمنٹر" میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے - ایک خاص شرط پر "اُروشی" "پُرُورَوس" کے ساتھ رہنے لگی ہے لیکن گندھرو کا گروہ تاک میں رہ کر شرط قایم نہیں رہنے دیتا اور اُروشی غائب ہو جاتی ہے پرورَوس تلاش میں نکلتا ہے اور بالآخر وہ ایک ایسی جھیل کے کنارہ پر پہونچتا ہے جہاں "اُروشی" اور پریوں کے ساتھ ایک دریائی پرند کی صورت میں اُس کو نظر آتی ہے - اُروشی اُسوقت اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے اور عاشق کی التجاؤں سے اُس کا دل پسیجتا ہے اور وہ ایک سال بعد واپس آنے کا وعدہ کرتی ہے۔ ویدی لٹریچر کے بعد کے زمانہ میں یہی قصہ کالیداس کے مشہور ڈراما "وِکرم اُروشی" کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

رگوید کے بموجب "گندھرو" بھی تنہا شخصیت دریائی پری کی دلدادہ تھی - قریب قریب اسی نام کی (گندِیروا) اور ایسی ہی شخصیت اَوِستا میں بھی پائی جاتی ہے - وہاں بھی وہ واحد شخصیت ہے - دونوں جگہ اس ہستی کا تعلق فضائی سمندروں سے ہے - رگوید کے مطابق وہ فضائی گہرائیوں کی عمق میں آسمانی محراب میں سیدھا کھڑا ہے - وہ آسمانی سوم کا محافظ بھی ہے - پچھلے ویدوں میں یہ ایک ہستی متعدد ہستیوں میں ایک طبقہ یا گروہ کی صورت میں تبدیل ہو جاتی ہے اور گندھرو اور اپ سرس ایک دوسرے سے وابستہ پیش کئے جاتے ہیں - ویدی زمانہ کے بعد یہ آسمانی گویئے بنجاتے ہیں اور اندر کی بہشت سے ان کا بھی تعلق ہو جاتا ہے۔

رگوید میں کچھ بھجن ایسے بھی ہیں جن میں گذری ہوئی بزرگ ہستیوں کو مخاطب کیا گیا ہے یا اُن کا ذکر کیا گیا ہے منجملہ اُنکے ایک ہستی 'ماترِشوَن' ہے - اس کی نوعیت صراحتاً کہیں بیان نہیں کی گئی ہے - کبھی اس سے چمکیلا آسمان مراد لیا جا سکتا ہے - کبھی مخزنِ آتش، کبھی بجلی - اُس کے کردار کی مخصوص صفت یہ ہے کہ وہ آسمانوں سے آگ لایا اور اُس آگ کو "بِرگھو" ایک افسانوی قوم کے سپردگی میں دیا - برگھو پوجاریوں کا وہ فرقہ یا گروہ تھا جو آگ کی پرستش کرتا تھا اور جس نے آگ کو مَنُو کے حوالہ کیا۔ (باقی)

ا - ح

ماہ و ماعلیہ

ماہر القادری

۵ مارچ ۱۹۴۷ء کے مدینہ میں جناب ماہر القادری کی ایک غزل "فردوسِ خیال" کے عنوان سے شایع ہوئی ہے:

اس طرف بھی نظر اے دیدۂ صاحب نظراں
ہوش کی کوئی خبر ہے نہ خرد کا ہے نشاں
دل کی چوٹیں کہیں آواز میں ڈھل سکتی ہیں
آہ! وہ ذرہ نہ ہو جس پہ گمان خورشید
ہاں! دُعا دے مری اس خوش نگہی کو اے دوست
حُسن تو حُسن محبت کو نہیں یہ معلوم
مجھ کو خود اپنی خموشی پہ ترس آتا ہے
ناوک انداز! ذرا دیکھ کے ناوک فگنی
کتنے دل سجدہ گزاری کے لئے جاگ اُٹھے
آہِ شب گیری کی زد میں ہے نظامِ مہ و مہر
تجھ کو شاید نہ ہو احساس تو میں بتلا دوں

میں نے ذروں سے تراشے ہیں ستاروں کے جہاں
دل کی منزل میں ہے اب قافلۂ عمر رواں
اتنی پُرسوز ہے اس پر بھی ادھوری ہے فغاں
ہائے! وہ قطرہ کہ جس میں نہیں جذبِ طوفاں
اس سے پہلے ترے جلووں کا یہ عالم تھا کہاں
نفسِ غنچہ بھی ہے دل کی نزاکت پہ گراں
کون سمجھے گا زمانہ میں محبت کی زباں
تیر کے ساتھ ہی ہاتھوں سے نہ چھٹ جائے کماں
نالۂ نیم شبی ہے کہ محبت کی اذاں
سینۂ زہرہ و پروں سے نکلتا ہے دھواں
لب رنگیں ہیں ترے جانِ مسیحا نفساں

اپنے ماہر پہ جفا اور جفا اور جفا
اے جفا ہائے تو خوشتر ز وفائے دگراں

پہلے شعر کا دوسرا مصرعہ ہے:۔ "میں نے ذروں سے تراشے ہیں ستاروں کے جہاں"۔ — میری رائے میں یہ صحیح نہیں، کیونکہ تراش کر کوئی چیز بنانا اس کا مقتضی ہے کہ وہ چیز جسے ہم تراشتے ہیں، اس سے چھوٹی ہو جس سے وہ تراشی گئی ہے، لیکن اس مصرعہ میں ذروں سے ستارے تراشے گئے ہیں، حالانکہ ستاروں کے مقابلہ میں ذرہ بہت چھوٹی چیز ہے۔ اسلئے تراشے ہیں کی جگہ بنائے ہیں ہونا چاہئے تھا۔ علاوہ اس کے پہلے مصرعہ کے قافیہ میں "شایگان جلی" ہے جو بہت معیوب سمجھا جاتا ہے۔

دوسرے شعر کا دوسرا مصرعہ ہے :- " دل کی منزل میں ہے اب قافلۂ عمر رواں " — منزل عربی لفظ ہے جس کے معنے " جائے قیام، مکان اور مسکن " کے ہیں - اُردو میں اس لفظ کا استعمال گھر اور مسکن کے علاوہ، اُترنے کی جگہ، پڑاؤ، مرحلہ، اہم کام اور بعید مسافت کے مفہوم میں بھی ہوتا ہے اور اس کے ساتھ تمام افعال یا الفاظ انھیں معانی کی رعایت کو سامنے رکھ کر لائے جاتے ہیں، مثلاً منزل طے کرنا، منزل پر پہونچنا، منزل پر اُترنا وغیرہ وغیرہ - ماہر صاحب لکھتے ہیں: قافلۂ عمر دل کی منزل میں رواں ہے، جو صحیح نہیں - میں کی جگہ طرف ہونا چاہئے، اور اگر میں قایم رکھا جائے تو پھر رواں کی جگہ مقیم ہونا چاہئے -

تیسرے شعر کے پہلے مصرعہ میں " چوٹوں کا آواز میں ڈھلنا " کہا گیا ہے — میری رائے میں یہ محل نظر ہے - اس جگہ ڈھلنے کا استعمال ایسے مفہوم میں ہوا ہے جو ہمارے خیال کو سانچہ کی طرف لیجاتا ہے اور آواز کے ساتھ سانچہ کا بعید ترین تعلق بھی نہیں - شاعر کا اصل مدعا یہ کہنا ہے کہ " دل کی چوٹ بیان نہیں کی جاسکتی " اس لئے کہنا یوں چاہئے تھا کہ " دل کی چوٹ آواز نہیں بن سکتی یا آواز میں تبدیل نہیں ہوسکتی " علاوہ اس کے شعر کے دونوں مصرعے بلحاظ مفہوم ایک دوسرے کے متضاد ہیں - پہلے مصرعہ کے انداز بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ دل کی چوٹ آواز بن ہی نہیں سکتی، اور دوسرے مصرعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ دل کی چوٹ نے فغاں (آواز) کی صورت اختیار کی — گو ادھوری اور ناتمام ہی سہی !

چوتھے شعر کے دوسرے مصرعہ میں بھی نہیں کی جگہ نہ ہو، ہونا چاہئے تھا تاکہ دونوں مصرعوں کے انداز بیان میں تطابق ہوجاتا -

علاوہ اس کے جذب کے استعمال کا یہاں کوئی موقعہ نہیں، جذب کے معنے کھینچنے کے ہیں اور یہاں قطرہ کی اہمیت ظاہر کرنے کے لئے، سیل کا لفظ زیادہ موزوں ہوتا -

پانچواں شعر — مفہوم یہ ہے کہ تیرے جلوؤں کا یہ عالم (یعنی فراوانی) محض میری خوش نگاہی کی وجہ سے ہے، ورنہ تو ایسا نہ تھا اور نہ تیرے جلوے ایسے - اس مفہوم سے محبوب اور حُسنِ محبوب کی تنقیص ظاہر ہوتی ہے، جو مسلک شاعری کے منافی ہے - علاوہ اس کے خوش نگاہی کا استعمال بالکل غلط ہوا ہے -

فارسی میں خوش نگاہ محبوب کے لئے استعمال ہوتا ہے اور محبوب کے چشم و مژگاں کے لئے بھی - اس لئے خوش نگاہی محبوب کی صفت ہوسکتی ہے نہ کہ عاشق کی - ماہر صاحب نے خوش نگہی کا استعمال " حُسنِ ظن " کے مفہوم میں کیا ہے جو کسی طرح درست نہیں ہوسکتا -

چھٹا شعر - مفہوم کے لحاظ سے ناقص ہے - اور کچھ پتہ نہیں چلتا کہ شاعر کیا کہنا چاہتا ہے، اور یہ ظاہر کرکے کہ " نفس غنچہ " بھی دل کی نزاکت پر گراں ہے، شاعر کس چیز سے محبت کو باز رکھنا چاہتا ہے - ہاں اگر پہلے مصرعہ میں

آہ و فغاں یا نالہ و زاری سے روکا جاتا تو بیشک دونوں مصرعوں میں ربط ہو سکتا تھا۔

ساتویں شعر کا مفہوم یہ ہے کہ زمانہ میں محبت کی زبان سمجھنے والا کوئی نہیں اس لئے اپنی خموشی پر ترس آتا ہے، حالانکہ اس حالت میں "قوت گویائی" پر ترس آنا چاہئے جس کا حوصلہ پورا نہیں ہو سکتا۔

آٹھویں شعر میں تیر کے ساتھ کمان کا ہاتھ سے چھٹ جانے کا اندیشہ ظاہر کیا گیا ہے، حالانکہ اس کا کوئی سبب مصرعۂ اول میں ظاہر نہیں کیا گیا۔ مصرعۂ اول میں یا تو محبوب کی نزاکت کا ذکر ہونا چاہئے تھا یا خود اپنی کسی ایسی کیفیت کا جس سے متاثر ہو کر محبوب کے ہاتھ سے کمان چھٹ جانے کا امکان ہوتا۔

دسویں شعر میں اول تو آہِ شب گیری کی جگہ آہ شب گیر ہونا چاہئے تھا، نہ اس خیال سے کہ یائے نسبتی کی ضرورت نہیں بلکہ آہِ شب گیری بالکل غلط ہے۔ ماہر صاحب نے شب گیر کے معنے غالباً شب رو یا شب زندہ دار سمجھے ہیں، اس سے مراد ان کی صرف وہ آہ ہے جو رات کو کی جائے اور دونوں معنے کے لحاظ سے اس لفظ کا استعمال غلط ہوا ہے فارسی میں شب گیر کے معنی رات کے اُس پچھلے پہر کے ہیں جس کے بعد صبح ہوتی ہے اور اسی لئے نالۂ شبگیر نالۂ صباحی کو کہتے ہیں۔ محض نالۂ شب کے معنے میں نالۂ شبگیر کبھی نہیں آتا اور شبگیری تو بالکل ہی غلط ہے۔

علاوہ اس کے جب خود نظام مہ و مہر آہ کی زد میں ہے تو پھر زہرہ و پرویں کا ذکر ایک نوع کا تنزل ہے۔

گیارھواں شعر مفہوم کے لحاظ سے ناقص ہے کیونکہ یہ کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ شاعر نے لب رنگیں کو جان مسیحا نفساں" کس معنی میں ظاہر کیا ہے اگر کنایہ بوسہ لینے کی طرف ہے تو اس صورت میں ماہر صاحب خود کو مسیحا نفس قرار پائیں گے

علاوہ اس کے قافیہ میں شایگان جلی ہے جو سخت عیب سمجھا جاتا ہے۔ شایگان کی دو قسمیں ہیں ایک خفی دوسرا جلی۔ شایگان خفی اس کو کہتے ہیں کہ قافیہ میں الف و نون فاعلی معنے دیں اور یا و نون نسبتی ہوں، جیسے بارآں و کماں کے ساتھ گریاں و خنداں یا دیں اور زمیں کے ساتھ سمیں و آتشیں قوافی کا استعمال۔

شایگان جلی اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب قافیہ میں الف و نون، جمع کے ہوں جیسے یاراں، دوستاں وغیرہ۔ ماہر صاحب کے شعر میں نفساں کا الف و نون جمع کا ہے اس لئے شایگان جلی ہے، جو بہت معیوب ہے۔

ضرورت رشتہ

ایک نوجوان سُنّی مسلمان جن کی عمر تقریباً ۲۵ سال ہے اور ۲۲۵ روپیہ ماہوار کے سرکاری ملازم ہیں یو۔پی میں مناسب رشتہ کے خواہش مند ہیں۔ مزید تفصیلات کے لئے:

"احمد" - پوسٹ بکس نمبر 2463 - کلکتہ کو لکھئے

باب الاستفسار

فراق گورکھپوری اور کماری شیلا

(سید افسر حسین صاحب - دہلی)

جناب من - تسلیم - آپ نے اگر رسالہ شاعر میں حکیم راغب مرادآبادی کا مضمون فراق کے متعلق نہ پڑھا ہو تو اب پڑھ لیجئے، یا مجھے اجازت دیجئے کہ اس کا خلاصہ پیش کروں -

فراق صاحب سے دہلی کی کسی خاتون نے خواہش ظاہر کی کہ وہ انکے کلام کو بنظر اصلاح دیکھ لیا کریں اور اس سلسلہ میں ۱۵ اگست ۴۵ء سے ۱۰ اکتوبر ۴۵ء تک دونوں میں خط و کتابت جاری رہی، ہمیں نہیں معلوم کہ خاتون نے انھیں کیا لکھا لیکن فراق صاحب نے جو کچھ لکھا، وہ اب منظر عام پر آچکا ہے اور انھیں خطوط کو سامنے رکھ کر حکیم راغب صاحب مرادآبادی نے فراق کے کردار پر روشنی ڈالی ہے -

حکیم صاحب نے جو کچھ لکھا ہے اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں - لیکن میں آپ ہی سے دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ آپ ایسے خط لکھنے والے کے متعلق کیا رائے قائم کریں گے -

ایک طرف تو فراق صاحب یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نہ صرف شاعری بلکہ نثر کے ذریعہ سے بھی انھوں نے ہمیشہ شرافت پیدا کرنے کی ترغیب دی ہے (ملاحظہ ہو نگار اکتوبر ۴۶ء) اور دوسری طرف جب وہ ایک خاتون کو خط لکھتے ہیں تو ایک اوباش سے زیادہ او - کچھ نظر نہیں آتے -

ان خطوں کے بعض اقتباسات ملاحظہ ہوں - فرماتے ہیں:

آپ کے خط نے میرے اندر وہ طوفان اُٹھا دئے جن سے میں بہت ڈرا ہوا ہوں، بجائے آپ کا شکریہ ادا کرنے کے شکایت کرنے کو جی چاہتا ہے ـــــ سنئے، میں کتنا ہی بڑا اور مشہور شاعر اور آدمی سہی اور عشقیہ شاعری کا سب سے بڑا پیغمبر سہی، بلند ترین تعلیم و پیشہ اور کمانی فارغ البال سہی، لیکن میری زندگی ایک ایسا عذاب ہے جس کا تجربہ میں اپنے دشمن سے دشمن کو بھی نہیں چاہتا کہ ہو - زندگی میں مجھے سب کچھ ملا، جیون ساتھی کوئی نہیں ملا، اگر جیون ساتھی بن کر کوئی میری صلاحیتوں سے فیض یاب ہونا چاہے تو اسے آسمان ادب کا سب سے زیادہ

درخشندہ ستارہ بنا سکتا ہوں۔ ارے، یہ میں کہہ گیا، ایسا ممکن بھی ہے؟"

منقولہ بالا سطور میں فراق نے جس بدتمیزی سے اپنی تعریف کی ہے اور جس مکاری سے اس غریب لڑکی کو پھسلایا ہے، اس پر زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں، ہر شخص بہ آسانی سمجھ سکتا ہے۔

ایک اور خط میں ارشاد ہوتا ہے:

"کبھی مجھ سے میری شاعری و شہرت کو بھلا کر بھی ملنا چاہو گی، تم نے مجھے خط لکھا ہی کیوں؟ - تم میری عالمگیر شہرت کو اتنی اہمیت کیوں دیتی ہو۔ ہم لوگ کبھی ملیں گے بھی یا جدا ہونے کے لئے؟"

ایک اقتباس اور ملاحظہ ہو:

"اچھا سنو، پہلی یا دوسری اکتوبر ۴۵ء کو اگر میں دہلی پہونچ جاؤں، تو کیا تم مجھ سے وہاں مل سکو گی۔ میں تمہارے گھر پر تم سے پہلی ملاقات نہیں کروں گا، بلکہ جہاں میں ٹھہروں وہیں یا کسی اور جگہ تمہارے گھر کے سوا ملاقات کرنے کے لئے طیار ہوں ـــــ اپنے ساتھ اپنی شایع شدہ کتابیں لیتا آؤں گا اور اپنے ہاتھ سے تمہیں دوں گا۔ اسکے بدلے میں مجھے کیا ملے گا؟"

چونکہ فراق صاحب سے آپ زیادہ واقف ہیں اور اُن کے مداح بھی ہیں، اس لئے میں آپ ہی سے پوچھنا چاہتا ہوں کہ یہ کس قسم کا انسان ہے اور ان کی جنسی شاعری کو کیوں نہ انھیں ذلیل جذبات کا عکس سمجھا جائے؟

(**نگار**) رسالۂ شاعر کی جس اشاعت کا آپ نے ذکر کیا ہے، اسے میں دیکھ چکا ہوں اور حکیم راغب مراد آبادی کے اس مقالہ کا بھی مطالعہ کر چکا ہوں جس کا ذکر آپ نے کیا ہے۔

اگر حکیم صاحب موصوف کا یہ مضمون شایع نہ ہوا ہوتا اور یہ خطوط پبلک میں نہ آ گئے ہوتے، تو میں خود نہ ان اطلاعات پر کبھی اعتنا کرتا اور نہ اس مقالہ کو شایع کر کے، فراق کی ذاتیات کو زیر بحث لاتا، لیکن چونکہ رسالۂ شاعر کے مدیر فراق صاحب سے خوش نہیں ہیں، اس لئے انھوں نے اس مقالہ کو شایع کر دیا اور اب پبلک میں آنے کے بعد ہر شخص کو موقعہ ملگیا کہ وہ اس پر رائے زنی کرے۔

آپ کی طرح اور بھی بعض حضرات نے اس مقالہ کو دیکھ کر مجھ سے استفسار کیا ہے کہ میں اس باب میں اظہار خیال کروں اور میں یقیناً نگار کے صفحات کو اس ذکر سے آلودہ نہ ہونے دیتا، اگر حکیم راغب صاحب اور حکیم صاحب سے زیادہ خود رسالۂ شاعر کا طرز عمل میرے نزدیک قابل اعتراض نہ ہوتا۔

اگر یہ صحیح ہے کہ یہ خطوط فراق صاحب ہی کے لکھے ہوئے ہیں (اور اس کی صحت پر شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں) تو اس سے یہ بات تو بیشک ثابت ہوتی ہے کہ فراق کسی مضبوط کیرکٹر کے انسان نہیں ہیں اور وہ کبھی کبھی اس پندار میں بھی

مبتلا ہو جاتے ہیں جس کی توقع ایک وسیع ظرف رکھنے والے شخص کی طرف سے نہیں ہو سکتی، لیکن سوال یہ ہے کہ ہم کو اُن کی ان ذاتی کمزوریوں کو پبلک میں لانے اور ان پر رائے زنی کرنے کا کیا حق حاصل ہے، جبکہ وہ ایک معلم اخلاق، یا مصلح و ریفارمر کی حیثیت سے پبلک میں کبھی نہیں آئے۔

اگر آج وہ سیاسی لیڈر ہوتے، یا کسی آشرم کے مہنت، کسی خانوادۂ فقر و تصوف کے سجادہ نشین ہوتے یا کسی مندر کے پوجاری تو بیشک ہم کو حق پہونچ سکتا تھا کہ اُن کی بد اخلاقیوں اور مخاشیوں کو ظاہر کر کے انھیں اس مذہبی یا روحانی و اخلاقی منصب سے علٰحدہ کر دیتے، لیکن جب انھوں نے محض ایک شاعر کی حیثیت سے اپنے آپ کو پیش کیا ہے تو ہم کو ان کی شاعری کے حدود کے اندر ہی ان کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

جس وقت میں نے شاعر میں یہ مقالہ پڑھا، اسی وقت مجھے شبہ ہوا تھا کہ جن خطوط کا جواب فراق نے لکھا ہے وہ قطعاً کسی خاتون کے نہیں ہیں، بلکہ کسی مرد کے لکھے ہوئے ہیں، اسی کے ساتھ مجھے اس کا بھی یقین تھا کہ یہ خطوط شدید ترغیبات سے لبریز ہوں گے تاکہ فراق ان کے جواب میں پوری طرح کھل کھیلیں اور انھیں بدنام کرنے کا ایک موثر ذریعہ ہاتھ آئے۔ چنانچہ میں نے فراق سے دریافت کیا کہ کیا واقعہ ہے، تو انھوں نے جواب میں شیلا کماری کا ایک خط مجھے بھیجدیا اور اس کو پڑھنے کے بعد میرے تمام شبہات یقین میں تبدیل ہو گئے۔

فراق صاحب سے معلوم ہوا کہ شیلا کماری کے دس بارہ خطوط انھیں ملے جو شدید ترین ترغیبات سے معمور تھے لیکن ان میں سے صرف ایک اتفاق سے محفوظ رہ گیا۔ جو یہاں درج کیا جاتا ہے:۔

شفقت فرمائے شیلا!

آداب و نیاز۔

مزاج گرامی ۔ محبت نامہ وصول ہو گیا تھا میں اب تک بیمار اور زندگی سے بیزار ہوں لیکن بقول کسے ؎

موت پر قابو مصیبت میں نہ امکانِ حیات
غور کرتی ہوں کہ انساں کس قدر مجبور ہے

یہ سلسلہ تو نجانے کب ختم ہو گا فی الحال تو قدرت کی ستم ظریفیوں اور نیرنگیوں کو دیدۂ عبرت نظر سے دیکھ رہی ہوں اور شعبدہ باز ازل کے کمالِ فن کی داد دے رہی ہوں۔

جہاں تک میری یادداشت ساتھ دیتی ہے میں نے یہ لکھا تھا کہ "میں ابھی زیب النساء کے اسٹیج میں ہوں اور آئندہ رہنا بھی پسند کرتی ہوں مگر مستقبل کا علم کسے ہے" لہذا آپ کا یہ خیال کہ "ایک تو زیب النساء کے اسٹیج میں ابتک اور آئندہ بھی رہنے کی اجازت آپ کے والدین نے دے رکھی ہے اور مناسب جیون ساتھی سے وابستہ ہو جانے میں رکاوٹ بھی ان کی سے ہو رہی ہے" صحیح نہیں آپ نے میرا خط شاید بغور نہیں پڑھا ورنہ یہ خیال پیدا نہ ہوتا میری یہ خواہش محض اسوجہ سے ہے

کہ کسی نااہل کے دامن سے وابستہ ہونے سے یہ کہیں بہتر ہے کہ زندگی صبر و شکر سے اسی طرح گزار دی جائے۔ لیکن میں اسے اپنی انتہائی خوش قسمتی سمجھوں گی اگر مجھے کسی باکمال انسان کے دامن سے وابستہ کر دیا جائے۔

اگر پرماتما کو منظور ہوا تو مجھے زود یا بدیر آپ کی قدم بوسی کا شرف ضرور حاصل ہوگا۔ میں عنقریب بشرطِ صحت و زندگی کوئی ملنے کی صورت پیدا کروں گی۔ صبر بقول سعدی ؎ گرچہ تلخ است ولیکن بر شیریں دارد

میں نے "آجکل" میں حضور کی چند کتابوں کا اشتہار دیکھا تھا، روح کائنات اور زاویے، روح کائنات کے متعلق تو یہ پتہ چلا کہ ابھی اشاعت پذیر نہیں ہوئے۔ لیکن زاویے دہلی میں نہ مل سکے۔ اگر آپ کے پاس ہوں یا آپ کسی بک سیلر سے بھجوا سکیں تو میں گرانبار احسان ہوں گی۔ بذریعہ وی۔پی بھجوا دیجئے گا۔ میں یہ جواہر پارے حاصل کرنے کے لئے بیتاب ہوں۔

حضور کے پاکیزہ اشعار کے متعلق میرا اظہار خیال کرنا صریحاً بے ادبی ہے لہذا بصد ادب و معذرت اتنا عرض کرتی ہوں کہ ایک ایک شعر ؎ کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا ایں جا است

کا مصداق ہے، پرماتما حضور کو صد دسی سال سلامت رکھے اور جملہ مکروہات سے رفع فرمائیے۔ ضعف کی وجہ سے زیادہ لکھنے سے معذور سی ہوں لہذا آج اس پر اکتفا کرتی ہوں۔ اشعار بغرض حک و اصلاح مرسل خدمت ہیں۔

آپ کی شیلا

سوشیل کماری شیلا۔ اشرف منزل۔ جانسن روڈ۔ قرول باغ۔ دہلی

ہر شخص بہ ادنیٰ تامل سمجھ سکتا ہے کہ یہ خط کسی ہندو خاتون کا نہیں ہو سکتا۔ اول تو سواد خط بہت پختہ پیشہ ور کاتبوں کا سا ہے، جو عام طور پر مردوں کا بھی نہیں ہوتا چہ جائیکہ عورت۔ علاوہ اسکے زبان اور انداز تحریر دونوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خط کسی مسلمان مرد کا لکھا ہوا ہے اور ایک آدھ جگہ پرماتما کا لفظ محض اس لئے استعمال کیا گیا ہے کہ اس میں "ہندویت" پیدا کی جائے، لیکن فراق، جو اپنی جنسیاتی زندگی کے لحاظ سے کیسر تشنہ و ناکام رہے ہیں، جذبات سے مغلوب ہو گئے اور ان تحریروں کو واقعی ایک ہندو خاتون کے اعتراف محبت سمجھ کر، عنان صبر و ہوش ہاتھ سے چھوڑ بیٹھے اور بے اختیار ہو کر جواب میں بہت سی باتیں ایسی لکھ گئے، جو واقعی نامناسب تھیں۔ اگر فراق کی جگہ کوئی دوسرا پختہ کار شخص ہوتا تو وہ ان خطوط کا جواب نہایت سنجیدگی سے دیتا اور تاوقتیکہ اس کا یقین نہ ہو جاتا کہ لکھنے والی واقعی کوئی عورت ہے اور جو کچھ لکھتی ہے اس میں تصنع و تکلف نہیں ہے، کبھی اپنے جذبات کو بے پردہ نہ کرتا۔ اسلئے مجھے فراق کی ان تحریروں کو دیکھ کر افسوس اس کا نہیں ہوا کہ انھوں نے کیوں ایسے خطوط لکھے بلکہ صرف یہ کہ غریب کو رندی و شاہد بازی کا بھی تجربہ نہیں۔

یہ تو ہوا گفتگو کا وہ پہلو جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ پلاٹ خاص طور سے فراق کو بدنام کرنے کے لئے طیار کیا گیا، اور یہ

حرکت میرے نزدیک فراق کی تحریروں سے زیادہ قابلِ ملامت ہے لیکن اگر تھوڑی دیر کے لئے ہم اس کو صحیح سمجھ لیں، تو بھی میری سمجھ میں نہیں آتا کہ کسی اخبار یا رسالہ کو اس مسئلہ پر گفتگو کرنے کا کیا حق حاصل ہے۔ دنیا میں خدا معلوم اس قسم کی تحریریں کتنی لکھی جاتی ہیں اور اس سے بھی زیادہ علمی فحاشیاں آگرہ و دہلی کے بازاروں میں روز ہوتی رہتی ہیں، لیکن ان کا ذکر کبھی نہیں کیا جاتا، پھر فراق کے ان خطوط پر کیوں توجہ کی گئی، محض اس لئے کہ ان کی اخلاقی کمزوریوں کو سامنے لاکر پبلک کو ان کی طرف سے متنفر کیا جائے، حالانکہ اگر حکیم راغب صاحب کے نفس و حالات کا احتساب کیا جائے تو ممکن ہے اُن کی زندگی میں اس سے زیادہ مکروہ واقعات ملجائیں۔

فراق کے متعلق ہم کو صرف ایک شاعر کی حیثیت سے گفتگو کرنا چاہئے اور اگر انسے انکی شہرت کا انتقام لینا ہی ہے تو صرف انکے نقایص شعری کو سامنے لانا چاہئے۔ ان کے اخلاق پر حملہ کرنا یا ان کی ذاتی کمزوریوں کو سامنے لانا، نہ صرف یہ کہ دیانتِ صحافت کے منافی ہے، بلکہ خود اپنی اخلاقی پستی کی بھی نمایش کرنا ہے۔

اگر شاعر ہونے کی حیثیت سے فراق واقعی قابل قدر ہستی ہے تو وہ ان واقعات کے بعد بھی ویسا ہی رہے گا، اور اگر اس کی شاعری جنس کاسد ہے تو آپ فنا ہو جائے گی اور اسی کے ساتھ فراق بھی ـــــ سعدی کا تقدس باوجود شاعرانہ فواحش کے بدستور قایم ہے، اور میر، سودا، انشا، جرأت وغیرہ بہت سے اساتذہ اب بھی شاعرانہ حیثیت سے اُستاد ہی مانے جاتے ہیں، گو ان کے کلام میں اخلاق شکن باتوں کی کمی نہیں۔ رہے دورِ حاضر کے اساتذۂ شعر و ادب، سو انکا ذکر ہی فضول ہے، کیونکہ ان میں سے اکثر کی اخلاقی حالت اس قدر گری ہوئی ہے کہ شیطان بھی پناہ مانگتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ فراق کے کلام میں فنی و لسانی غلطیاں پائی جاتی ہیں اور اگر فراق کی شاعرانہ عظمت کو مجروح کرنا ہے تو ان کے اغلاط و اسقام شعری ہی کو پیش کرنا چاہئے، جیسا کہ میں نے ایک بار مدیر شاعر کو لکھا بھی تھا لیکن افسوس ہے کہ انھوں نے یہ تو کیا نہیں بلکہ دوسرا طریقہ اختیار کیا جو یقیناً معیوب و مکروہ ہے۔

رہا میرا ذاتی خیال فراق کی شاعری کے متعلق، سو اسے میں اس سے قبل بھی ظاہر کر چکا ہوں اور اب پھر اس کا اعادہ کرتا ہوں کہ انکے کلام میں یقیناً بعض فنی نقائص و اسقام پائے جاتے ہیں، وہ ایک حد تک شاعرانہ پندار میں بھی مبتلا ہیں اور اپنے تفوق کے اظہار میں وہ کبھی کبھی بہت نیچی سطح پر بھی آجاتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ان کے فطری شاعر ہونے میں کلام نہیں اور اگر انھیں واقعی کوئی رہبر ملجاتا، تو آج وہ بہت بڑا شاعر ہوتا، کیونکہ باوجود اس بیراہ روی کے بھی نزاکت خیال، علوے جذبات اور ندرت بیان کے ایسی عجیب و غریب مثالیں اس کے کلام میں ملتی ہیں کہ ہم اس کے تمام نقایص کو نظر انداز کر دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور یہ بات ماننا پڑتی ہے کہ اسوقت کے غزلگو شعرا میں فراق کی انفرادیت کو کوئی دوسرا شاعر چیلنج نہیں کر سکتا ـــــ شیلا کماری کے اس خط کے متعلق ہم تحقیق کر رہے ہیں اور غالباً آیندہ اشاعت میں بتا سکیں گے کہ اس ذلیل حرکت میں کس کس کا ہاتھ شامل تھا۔

ہنگامۂ لاہور پر دو آنسو

میرے عزیز دوست حکیم اقبال حسن صاحب نے جو بزم اخوت" لاہور کے سکریٹری بھی ہیں، اس دوران میں مجھے دو خط لکھے، جو بجنسہٖ شایع کئے جاتے ہیں۔ آپ بھی ان کو پڑھئے اور اگر جی چاہے تو کسی وقت سوچئے کہ کیا انسانیت کے بیدار کرنے کے لئے خدا کی طرف سے کسی اور سخت وعید کی ضرورت ہے۔ نیاز

لاہور۔ ۱۱ر مارچ

۲۰ر فروری کو جناب کی خدمت میں ایک عریضہ اور ایک پارسل خطبہ کی کاپی کا بھیجا تھا، امید ہے مل چکا ہوگا۔ مگر تاحال رسید گی کی اطلاع سے محروم ہوں۔ ادھر پنجاب میں کچھ دنوں سے جو حال ہے وہ بیان کے قابل نہیں۔

پنجاب! وہی مرغزارِ شعر و نغمہ وہی وادیٔ بہار و حُسن جس کے متعلق غنیمت نے کہا تھا ؎

چہ پنجاب انتخابِ ہفت کشور قسم خوردہ بخاکش آبِ کوثر

اس کا آج یہ حال ہے کہ وہاں آگ اور خون کی ہولی کھیلی جا رہی ہے۔ جہاں پہلے حُسن و شباب کے مجسمے محوِ خرام تھے، وہاں اب سوختہ ہڈیوں کے ڈھانچے نظر آتے ہیں۔ نسوانی مسکراہٹیں آنسو بن کر آگ کے دھوؤں میں تحلیل ہو گئیں، بچوں کے معصوم قہقہے مخدوش و مہلک فضاؤں میں گم ہو کر رہ گئے۔ یہ سب کچھ کیوں ہوا؟ صرف اس لئے کہ کوئی ہندو ہے اور کوئی مسلمان یہ کون ہے؟ مسلمان! اس کا سر قلم کر دو۔ یہ کون ہے؟ ہندو! اس کے سینہ میں چھری پیوست کر دو۔ خدا جانے ہماری یہ مذہبیت ہمیں کہاں پہونچائے گی ؎

جس بات کا ڈھنڈھورا ہو کے رہی منہ خون سے دھرتی دھو کے رہی پنجاب کی جنت بالآخر ہر گام پہ کانٹے بو کے رہی

اُف رے، خونِ بشر کی ارزانی

اگر آپ تک یہ عریضہ پہونچ جائے (جس کی بظاہر کوئی توقع نہیں) تو براہِ کرم اپنے حالات سے مطلع فرمائیں، وہاں تو کوئی جھگڑا نہیں ہے۔ یہاں ہر طرف خوف و ہراس چھایا ہوا ہے۔ تمام دوکانیں اور کاروبار بند ہیں۔ ہر طرف فوج اور پولیس کا پہرہ ہے۔ زیادہ کیا عرض کروں، کچھ کہا نہیں جاتا۔

لاہور ۱۴ مارچ۔

معظم و محترم ۔ تسلیم ۔ ایک عریضہ اس سے پہلے خدمت گرامی میں ارسال کیا تھا۔ خدا جانے وہ آپ تک پہونچ سکا ہے یا نہیں ۔ بہرحال خط آپ تک پہونچے یا نہ پہونچے مجھے لکھنے سے کام ہے ——— کس مشغولیا نشغولیمن ہائے وہوئے میکنم —— کلکتہ اور بمبئی کے واقعات سے قطع نظر اگر صرف پنجاب ہی کی مسرت حالات کا جایزہ لیا جائے تو ایسا معلوم ہوگا کہ انسانیت الٹی زقند لگا کر وحشت کے کوئیں میں جا گری ہے، دلہنوں کے سہاگ لٹ گئے، بدنصیب والدین کے سامنے ان کے بچے خاک و خون میں تڑپ تڑپ کر خاموش ہوگئے، بہنیں اپنے پیارے بھائیوں کی جان کنی کا بھیانک منظر اپنی آنکھوں سے دیکھنے پر مجبور کی گئیں ۔ عالیشان عمارتیں دیکھتے ہی دیکھتے خاک کا ڈھیر بن کر رہ گئیں کل جو دولت مند تھا آج راکھ کے چھوٹے چھوٹے ڈھیروں کے سوا کوئی سرمایہ نہیں رکھتا۔ کل جس کے ہونٹوں پر ہنسی تھی آج آنسو بھری آنکھوں کے ساتھ خوشی کا انجام دیکھ رہا ہے۔ سارا صوبہ ماتم کدہ بنا ہوا ہے، اور ہر انسان اپنے آپ کو خطرے میں محسوس کر رہا ہے۔

کیا یہ وہی پنجاب ہے جس میں کبھی نانک نے پریم کے میٹھے میٹھے گیت گائے تھے؟ کیا یہ وہی صوبہ ہے جسکی فضا علی ہجویری نے محبت کے نور سے بھر دی تھی؟ کیا یہ وہی علاقہ ہے جس میں میاں میر اور فرید کی عرفانی نوائیں گونجی تھیں؟ کیا یہ وہی جگہ ہے جس کے ذرے ذرے سے محبت کے چشمے اُبلتے تھے۔ پیار کی نہریں بہتی تھیں، اور صلح و آشتی کے دریا رواں تھے؟۔ آہ! یہ سب باتیں اب خواب و خیال ہوگئیں۔ آج تو انسانیت شکست کھا کر بھاگ رہی ہے اور وحشت اپنی فتح کے پھریرے اُڑاتی ہوئی آگے بڑھ رہی ہے جس طرح بھیڑیا خون پیتے وقت بھیڑوں میں تمیز نہیں کرتا۔ اسی طرح انسان بھی مذہبی دیوانگی کے جوش میں گنہگار و بے گناہ کی تمیز سے آگے بڑھ چکا ہے۔ مسلمان کے گھر پیدا ہونا ہی جرم ہے، ہندو کا فرزند ہونا ہی بڑا گناہ ہے۔ اور سکھ کی صورت میں ظاہر ہونا ہی بدترین قصور ہے۔ اسی جرم، اسی گناہ، اور اسی قصور کی سزا دی جا رہی ہے۔ بربریت وحشت اور شقاوت قلبی کا یہ کتنا گھناؤنا اور بھیانک ثبوت ہے، کہ نوجوانوں کی اُٹھتی جوانی پر رحم کھایا جاتا ہے۔ نہ بوڑھے کے بڑھاپے سے دل پسیجتا ہے، نہ بچے کی معصومانہ ادائیں وحشیانہ جذبات کو متاثر کر سکتی ہیں۔ نہ عورت کا تقدس درندگی پر اثر ڈال سکتا ہے۔ زمین سے آسمان تک وحشت کی تاریکی چھائی ہوئی ہے۔ اس اتھاہ اندھیرے میں انسانیت اپنا منہ چھپا کر روپوش ہو چکی ہے ۔ یاد رکھئے ان واقعات کا اعادہ اسوقت تک بند نہ ہوگا۔ جب تک لوح دل مذہبی جنون سے پاک و صاف نہ ہوگی ۔ کیا ابھی وقت نہیں آیا۔ کہ ہم ایک عزم صمیم لے کر اُٹھیں اور ابر رحمت بن کر دنیا پر چھا جائیں؟ کیا ابھی وہ ساعت نہیں آئی کہ ہم دنیا کے کونے کونے تک محبت کا پیغام پہونچائیں؟ کیا ابھی وہ موقع نہیں آیا۔ کہ ہم بنی نوع انسان کو اس بھڑکتی ہوئی آگ سے بچائیں ۔ اور ان تک اخوت کا سندیسہ پہونچائیں؟

راستے میں !

(۱۲ فروری ۴۷ء کو دہلی سے بمبئی جاتے ہوئے)

کہرا سا فضا میں چھا رہا ہے — انجن بھی دھوئیں اُڑا رہا ہے — ٹیلے ہیں اِدھر اُدھر ہے کھائی — خشکی ہے کہیں، کہیں ترائی
سبزے کا ہے رنگ ہلکا ہلکا — کچھ دھوپ ہے اور کچھ دھندلکا — جنگل ہیں یہ کھردری چٹانیں — فطرت کی کھلی ہوائی ہیں رانیں،
پودوں کے بدن ہیں ادھ کھلے سے — ہیں شام و سحر کے جُلے سے — ہرنوں کی وہ ڈار جا رہی ہے — صحرا کی بہار جا رہی ہے،
لچکی ہوئی ڈالیوں کے پتے — کچھ بول رہے ہیں چپکے چپکے — شاخوں پر طیور گا رہے ہیں — پودے ہیں کہ لہلہا رہے ہیں
پیڑوں کے تلے جو چھاؤں سی ہے — دَروں کو بھی نیند آ گئی ہے — شہروں سے خوشی جو بچ رہی ہے — جھگیوں میں بھی دھوم مچ رہی ہے
پرچم سے کہیں پہ گڑ رہے ہیں — خیمے سے کہیں اُکھڑ رہے ہیں — دیکھو! وہ جھکی ہوئی ہیں شاخیں — پڑھتے ہیں درخت بھی نمازیں
ہے کوئی درخت فیل پیکر — پودا کوئی غیرتِ صنوبر — کہتی ہے یہ راستہ کی جھاڑی — گزرے تھے یہاں سے کچھ شکاری
پھولوں سے بھی داد لے رہی ہیں — کانٹے بھی بہار دے رہے ہیں — طوفاں کی طرح نکل گئے تھے — پیروں سے مجھے کچل گئے تھے
برگد کے قریب ہیں ببولیں — جس طرح سے ہاتھیوں کی جھولیں — نظارے جو رُخ بدل رہے ہیں — پودے مرے ساتھ چل رہے ہیں
باغوں کی سی یاں نہیں سجاوٹ — ترتیب میں خود ہے اک بناوٹ — ہے دل بھی خوشی بھی اور چبھن بھی — تنہائی بھی اور انجمن بھی،
لوگوں کی چہل پہل نہیں ہے — دُنیا کا فریب چھل نہیں ہے — ماہر القادری

غزل : اشعر ملیح آبادی

اب تم بھی نہ ہم کو یاد کرنا، — ہم آج سے جاؤ تم کو بھولے
انگڑائی کو اور طول دے دے — مہتاب کے آئینے کو چھولے
یہ عشق کا آخری فسوں تھا — ہم آپ کو، آپ ہم کو بھولے
چُپ چاپ ہو کیوں؟ ملول کیوں ہو؟ — آنے ہو کہاں سے چٹکے بھولے
مطرب کوئی گیت! اور غمگیں!! — جو دکھتے دلوں کے تار چھولے
ہر سانس تری مہکتا گلشن — اب کون پناہ رنگ و بو سے
دُنیا کے طلسم کون سمجھے! — کچھ خواب ہیں جیسے بھولے بھولے
اس عشق کی جرأتیں نہ پوچھو — جو حسن کے نرم گال چھولے

کلام عرشی بھوپالی :-

ہم سے اور ان سے ترک ملاقات ہوگئی
دُنیا جو چاہتی تھی وہی بات ہوگئی

یہ تمکنت یہ زعم، یہ بے وجہ برہمی
اب کون اُن سے پوچھے کہ کیا بات ہوگئی

دو غمزدہ نگاہیں بہم مل کے رہ گئیں،
اکثر تو یوں بھی پرسشِ حالات ہوگئی

اظہارِ غم پہ اور وہ بیگانہ ہوگئے،
کیا بات ہم نے سوچی تھی کیا بات ہوگئی،

روزِ فراقِ یار کی اللہ ری تیرگی،
یہ بھی خبر نہیں ہے کہ کب رات ہوگئی

دِل نے بنا لیا غمِ جاناں کو زندگی،
لو آج ختم شورشِ آفات ہوگئی

عرشی کچھ اس طرح سے ہوں خوش اُن کو دیکھکر
جیسے ہر اک ستم کی مکافات ہوگئی

مری سمت اک توجہ بہ نگاہِ فاتحانہ:
تری بے رُخی پہ صدقے مرا زعمِ عاشقانہ

نہ ہجومِ آہ لب پر نہ فغاں کا ہے ترانہ
کہ سکونِ درد ہے اب تری یاد کا بہانہ

یہ نوازشیں مسلسل، یہ تپاکِ مخلصانہ
کہیں ہو نہ جائے رسوا ترا حسنِ کافرانہ

رہ و رسمِ مدّتوں سے نہیں خوشگوار لیکن
تری یاد سے ہے اب تک وہی ربط غائبانہ

کئی مسکراہٹیں تھیں کئی زندگی کے پہلو
مرے آنسوؤں کی قیمت نہ سمجھ سکا زمانہ

تجھے اپنی زندگی خود ہے بہت عزیز عرشی
مگر اس حسیں نظر کی وہ ادائے والہانہ

غزل : قہر اکبر آبادی

کسی کو ہو خبر کس طرح میرے غم اُٹھانے کی
کہ اس عالم میں بھی عادت ہے مجھکو مُسکرانے کی

وفائے حُسن کے تیور بدل جائیں تو اچھا ہے
مری جانب نگاہیں اُٹھ رہی ہیں اب زمانے کی

ابھی تو رنگ دینا ہے اسیری کی فضاؤں کا
ضرورت ہے قفس میں آشیانے کو جلانے کی

رہے وہ مجھ سے بیگانہ، مگر افسردہ افسردہ
ادا آئی نہ اُن کو آج تک دامن بچانے کی

میں اُٹھنے کو تو اُٹھ آیا ہوں تیرے آستانے سے
مگر حیران ہوں اب - کیا ہوئی وسعت زمانے کی

نہیں ہے یہ شکستِ عشق، گر لے دوست پھر کیا ہے
مجھی سے روٹھنا اور کوششیں تجھ کو منانے کی

وہ افسردہ اُدھر اور قہر میں اپنی جگہ نادم
یہ تصویریں ہیں دو ترکِ تمنا کے فسانے کی

غزل : نیساںؔ اکبرآبادی

خوشا یہ کیفیتِ تغافل - زہے یہ اندازِ حسنِ اُلفت
نظر جھکائے ہوئے بھی ہیں وہ نظر اُٹھانا بھی چاہتے ہیں

وہ میری حالت سے ہیں پریشاں نہیں ہے کچھ انکا دل بھی خنداں
مگر تبسم کی اوٹ میں وہ اُسے چھپانا بھی چاہتے ہیں

کوئی بتائے کہ کیا کریں ہم - عجیب عالم ہے کشمکش کا
خیال و یاسِ خودی بھی ہے اور انھیں بلانا بھی چاہتے ہیں

ہمارے پیشِ نظر ہے کوئی - نہیں تصور کی سحر کاری،
ہم اپنے دل کو فریب دیکر یقیں دلانا بھی چاہتے ہیں

نہ پوچھ سوزِ دروں کا عالم - ہمارے جوشِ جنوں کا عالم
چراغِ ارماں جلا جلا کر اُنھیں بجھانا بھی چاہتے ہیں

اُنھیں غرورِ جمال بھی ہے - مگر ہمارا خیال بھی ہے
وہ آئیں نیساںؔ تو کیسے آئیں - مگر وہ آنا بھی چاہتے ہیں

کلام رازؔ یزدانی :

بنا کے رازؔ مجھے دردِ جاوداں کے لئے
مٹائے دیتے ہیں تکمیلِ داستاں کے لئے

اُٹھا کے ذرے ستارے سے کچھ بکھیر دئے
زمیں سے کچھ بھی نہ چھوٹا جب آسماں کے لئے

چراغِ شمس و قمر میں بھی روشنی نہ رہی
کہاں سے راہ ملی تیرے آستاں کے لئے

کسے نصیب ہے دیر و حرم سے آزادی
کسے بتاؤں کہ نکلا ہوں میں کہاں کے لئے

چمن میں رازؔ نشیمن بنائے ہیں لیکن
کبھی چمن بھی بنایا ہے آشیاں کے لئے

سزا کو جھیلنے والے یہ سوچتا ہے گناہ
کوئی قصور بھی تجھ سے کبھی ہوا کہ نہیں،

یہ سوچنے سے بھی پہلے رہا نہ دل باقی
کہ اُن سے دل کو بچانا بھی ہے روا کہ نہیں،

ہر ایک شے کا تماشہ گناہ تھا لیکن،
سوال یہ ہے کہ میں تجھ کو ڈھونڈتا کہ نہیں،

وفا تو خیر بڑی چیز ہے، میں سوچتا ہوں کہ
جفا کی بھی کبھی زحمت اُٹھائے گا کہ نہیں

جہاں میں رازؔ تری درد کی صداؤں پر
کسی طرف سے بھی آتی ہے کچھ صدا کہ نہیں

"زیب دیتا ہے اسے جسقدر اچھا کہئے"

مرزا غالب نے یہ مصرع بادشاہ کے ہاتھ میں
چکنی ڈلی دیکھ کر کہا تھا مگر دُنیا آج کل اسے

نکٹائی مارکہ

مال استعمال کر کے پڑھتی ہے

ہر قسم کا زردہ - مشکی قوام - الائچی دانہ - تیل - عطر - عرق کیوڑہ و گلاب اور مختلف قسم کے پان مسالوں کو مشرقی نفاست اور طبی احتیاط کے ساتھ طیار کرنے والا مشرقی ہندوستان کا قدیم ترین کارخانہ آپ کی فرمائشات کا منتظر ہے

فہرست طلب فرمائیے

ٹیلی گرام "مشکی قوام" ہوڑہ

ٹیلی فون : ہوڑہ ۴۵۵

نکٹائی برانڈ زردہ فیکٹری - ہوڑہ روڈ ہوڑہ

چند معیاری کتابیں

تاریخ السلام سید امیر علی کا مکمل سلیس اور بامحاورہ ترجمہ از باری علیگ ۱۲ر

بانگ درا ... اقبال ... للعہ
بال جبریل ... " ... للعہ
ضرب کلیم ... " ... ۔ے
زبور عجم ... " ... للعہ
شعلہ و شبنم ... جوش ... صہ
نقش و نگار ... " ... ۔ے
آیات و نغمات ... " ... صہ
شعرستان ... اختر شیرانی ... عہ
الطاف کے گیت ... الطاف مشہدی عہ
تعلقہ ... حاجی لقلق ... عہ
رنگ بست ... اثر لکھنوی ... عہ
پیام شباب - قاضی تذر الاسلام - عہ
کلیات فانی ... فانی ... ۔ے
مثنوی شہید ناموس ... شاد عظیم آبادی - ۱۲ر
نقش چغتائی - دیوان غالب مصور عہ

مقالات جمال الدین افغانی - سید محمد ڈی ایم اے ۸ر
بطرس کے مضامین ... پطرس ... عہ
کیلے کا چھلکا ... سندباد جہازی - عہ
جغرافیہ پنجاب مزاحیہ " صہ
خوفناک دنیا کامل - سید محمد علیشاہ ۱۲ر
دہلی چلو ... شورش کاشمیری - ۔ے
اردو ادب جنگ عظیم کے بعد - ڈاکٹر عبداللہ ۱۲ر
منٹو کے مضامین ... منٹو ... ۔ے
جاہ و جلال ... تبسم ... عہ
دروازہ ... کرشن چندر ... عہ
گنج ہائے گرانمایہ - رشید احمد صدیقی - عہ
لیلے کے خطوط - قاضی عبدالغفار - عہ
مجنوں کی ڈایری " ... عہ
اس نے کہا ... " ... عہ
جواب ... کرنل مجید ملک ... عہ

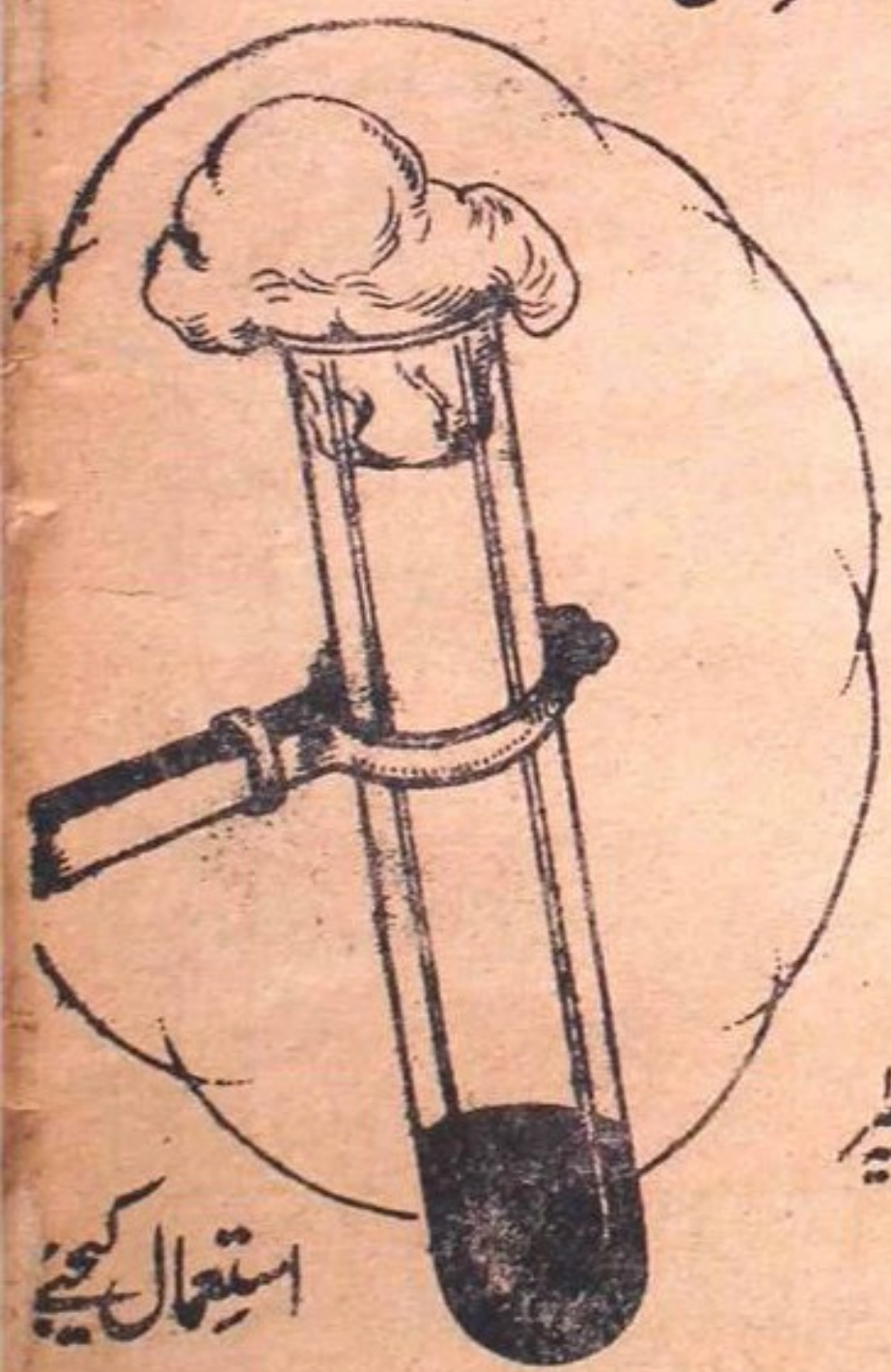
خودکشی (ناول) .. ٹالسٹائی .. ۔ے
افسانۂ زریں " ... اسماء بیگم .. عہ
شب غم .. " ... ایم اسلم .. عہ
نار و نگل ... " ... للعہ
طوفان ... " ... ٹیگور ... ۔ے
نشان راہ ... " ... رشید اختر ندوی ۔ے
کانٹوں کی سیج .. " ... ۔ے
نسیم ... " ... ۔ے
محمد بن قاسم " نسیم حجازی .. صہ
حیات محمد علی جناح - رئیس احمد جعفری عہ
غبار خاطر ... ابوالکلام آزاد ... للعہ
جرم و سزا ... باری علیگ ... عہ
فلسفہ عجم ... اقبال ... عہ
مزاحیہ ڈرامے - خلیل ... عہ
گفت و شنید - بشیر ہاشمی ... عہ

نوٹ: مکمل فہرست کتب مفت طلب فرمائیں

منیجر اردو اکیڈمی لوہاری گیٹ لاہور

فاسد مادّہ کے بغیر جراثیم مرض پیدا نہیں کر سکتے

خون صاف رکھنا نہایت ضروری ہے



قدیم یونانی نظریہ کی تائید میں جب ڈاکٹر پیٹینکوفر پروفیسر دیانا یونیورسٹی نے یہ فیصلہ کر لیا کہ مادہ کے بغیر جراثیم مرض پیدا نہیں کر سکتے تو ایک دن انہوں نے ایک عجیب و غریب مظاہرہ کیا۔ وہ کلاس کو پڑھا رہے تھے۔ اُن کے ہاتھ میں ایک ٹیسٹ ٹیوب تھی جس میں ہیضہ کے زندہ جراثیم موجود تھے، جو ایک پوری رجمنٹ کو ہلاک کرنے کے لئے کافی تھے۔ ڈاکٹر نے ان سب جراثیم کو نگل لیا، مگر اس خطرناک تجربہ کا نتیجہ سوائے ہلکی سی تکلیف کے اور کچھ بھی نہوا۔ آخر کیوں؟ ہیضہ کے زندہ جراثیم نے ڈاکٹر کو ہلاک کیوں نہیں کر ڈالا؟ صرف اس لئے کہ ڈاکٹر کا خون فاسد مادوں سے صاف تھا اور یہی ڈاکٹر کا دعویٰ تھا۔

یقیناً جراثیم کو مارنا قطعاً غلط ہے اصل چیز جسم و خون کو فاسد مادوں سے صاف رکھنا ہے۔ صافی اسی اصول کے پیش نظر تیار کی گئی ہے۔ یہ خون کو صاف رکھتی ہے اور جسم کی قوتِ مدافعت کو مرض کے خلاف قوی رکھتی ہے،

قیمت فی شیشی ایک روپیہ عہ

استعمال کیجئے

صافی

ہمدرد دواخانہ دہلی

Hamdard

خون صاف کرنے والی دوا